This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

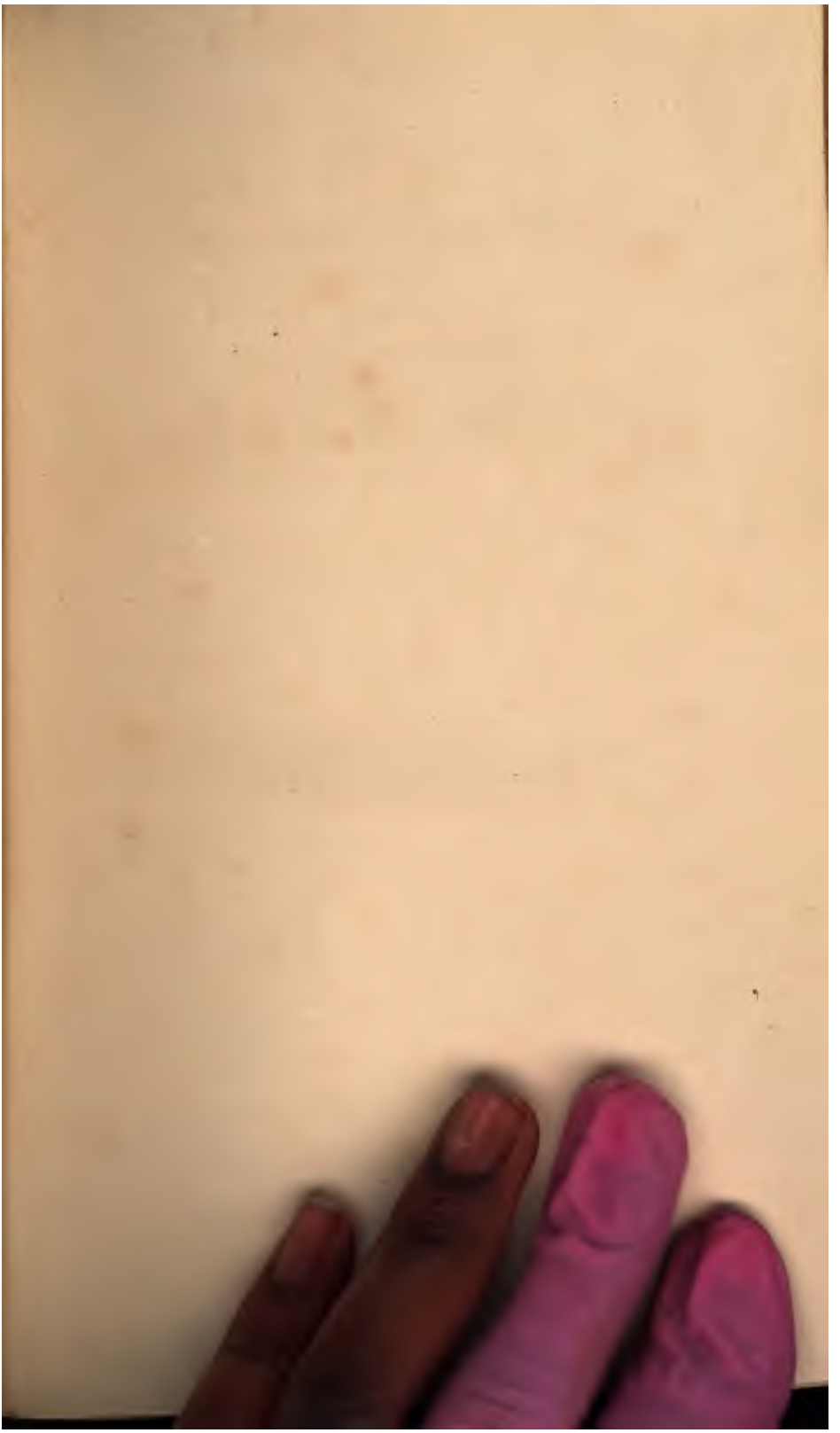
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

38.
575.



38.
575.

Die Idee und Geſchichte der Philoſophie.

Dargeſtellt

von

Dr. Karl Theodor Bayrhoffer.

Leipzig, 1838.
Verlag von Otto Wigand.

575.

„Ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος· οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔθ' ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.“

Platon, Tim. p. 47.

„Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde, gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluter Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Die ganze Weltgeschichte und die Geschichte der Philosophie insbesondere scheint da an ihrem Ziele zu sein, wo das absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist; dies ist er aber nur, indem er sich selbst als absoluter Geist weiß, und dies weiß er in der Wissenschaft.“

Hegel, Gesch. d. Philos. B. III. S. 689 u. 690.

Vorrede.

Es iſt in der Weltgeſchichte die Zeit eingetreten, worin der Geiſt die letzte Verſöhnung ſeiner mit ſich ſelbſt und aller Wirklichkeit feiert. Dieſes iſt die Erkenntniß der tieferen Geiſter, und das Leugnen der außen Stehenden hat keine Bedeutung, weil alle Standpuncte derſelben — und jenes Leugnen iſt nur die Conſequenz eines unwiſſenſchaftlichen oder wiſſenſchaftlichen beſtimmten Standpuncts — als aufgelöſte Stufen des Weltgeiſtes in der Philoſophie begriffen worden ſind. Daher iſt jetzt die Frage nur nach Sein oder Nichtſein der Philoſophie. Inſofern aber die Bejahung des Nichtſeins eben damit das Wiſſen von der Nichtigkeit der Philoſophie ausſprechen ſollte — denn beliebige, ja meiſtens arge Gedanken, wie ſie dieſem und jenem aus der unfreien und unfruchtbaren Begeiſterung des Herzens, ſogar der Selbſtgefälligkeit des negirten Wiſſens, weil man ſelbſt nichts weiß, gegen die Philoſophie aufſteigen, haben überhaupt kein anderes Recht, als das, mit Stillſchweigen übergangen zu werden — dieſes Wiſſen aber die Philoſophie vorausſetzen würde, ſo ſetzt ſich daſſelbe dadurch vielmehr zum Nicht-

wiſſen des Skepticismus — was denn von der gutmüthigen und auf die Wahrheit reſignirenden modernen Ohnmacht, Kraftloſigkeit und Altersſchwäche (ſie ſind weder kalt noch warm, weder ponirend noch negirend) zur Annäherung ins Unendliche verflacht wird — oder zum Dogmatismus des Glaubens herab. Indem nun aber der Skepticismus ſeine abſolute Conſequenz nur in der gleichmäßig geſetzten Verneinung ſeiner eignen Negation finden kann, und der Glaube als eine Stufe des ſich befreienden Geiſtes begriffen worden iſt; ſo iſt jener als die reine Nichtbefriedigung die Unſeeligkeit und der Widerſpruch ſelbſt, der ſeine Auflöſung noch ſucht, nur höchſtens die alles poſitiven Gehalts baare reine Negative: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts geſtellt", dieſer aber ebenſo der Proceß, ſich zum Wiſſen zu verklären, welcher Verklärung Hinausſchieben in ein äuſſeres Jenſeits aufgehoben wird durch das gegenwärtige Jenſeits, d. h. die Gegenwart des heiligen Geiſtes, des Himmelreiches in uns. So daß mithin das behauptete Nichtſein der Philoſophie ſich ſelbſt als die Nichtphiloſophie und erſt das noch ohnmächtige Streben nach der Philoſophie erweiſet. So unendliche Kraft und Tiefe hat die Wahrheit, daß ſie immer und überall die Bekämpfung ihrer in die Eitelkeit dieſer Bekämpfung umkehrt!

Wohl aber könnte man nun meinen, die gegenwärtige Philoſophie zerſchelle an dem Leben oder an der Aufhe-

bung ihrer selbst in eine höhere Stufe (m. vgl. Th. III. dieser Schrift). Jene Meinung kann man gleichgültig aufnehmen, da sie eine Voraussetzung ist, welche, äusserlich betrachtet, erst abzuwarten wäre, wo sich dann vielleicht zeigen dürfte, daß das Leben gar nicht so der Idee widerstrebe, ja daß es, inwiefern es solches thut, vielmehr an ihr zerschellen müsse, da sie ja auch die ganze Gegenwart der Weltgeschichte als begriffen in sich trägt. Und selbst abgesehen hiervon beweist die Kreuzigung der Idee, wie die Jesu Christi, vielmehr für sie, und ist nur die Nacht, aus welcher schon das Morgenroth und die allherrschende Sonne herausdringt. Denn das wenigstens wird man doch nicht verlangen wollen, daß die Philosophie an den Eitelkeiten menschlicher Thorheit und Selbstsucht scheitern solle; denn die Philosophie ist nichts als gerade die Aufhebung dieser Eitelkeiten, ist die wahre vanitas vanitatum, auch jener sogar, welche selbst schon das Nichts des Nichtigen ist, indem ihre Sache auf Nichts wie auf Alles gestellt ist. Die andere Meinung, daß die Philosophie an einer weiteren Stufe ihrer selbst untergehen werde (welche wir auch im III. Theile näher gefaßt haben), ist nun wenigstens so lange als bloßes Gerede zu verachten, als nicht diese weitere Stufe durch die That vollzogen wird (denn so nothwendig die schlechthin absolute Idee zu ihrer Zeit, gegenüber dem Taumeln in zielloser Unendlichkeit, vortreten muß, so ist freilich doch *in ab-*

stracto nicht zu sagen: hier oder dort ist sie). Bis jetzt zwar ist, wenn Jemand anders der Sache auf den Grund gehen will, nur die Unthat zum Vorschein gekommen, wie ich im III. Theile nicht nur behauptet, sondern bewiesen habe. Denn, und dieses sagt noch unendlich mehr aus, die gegenwärtige (absolute) Philosophie ist die unendliche sich und Anderes vollkommen durchleuchtende Klarheit, welche nicht nur das Absolute behauptet — denn dann wäre sie am wenigsten absolut — sondern sich als den Begriff aller Würklichkeit durch das Begreifen selbst er- und beweiset. Dieses ist jedoch nur für den vorhanden, welcher Bedürfniß, Fähigkeit und Willen hat, zu begreifen; alle Andern umkreisen das absolute Centrum nur aus der Ferne her, und von dieser Ferne aus, sei es religiöse, künstlerische oder sonstige Form, mögen sie nur immerfort polemisiren, weil sich ja die Philosophie — eben nur mit Philosophie einlassen soll.

Die Thatsache also ist in die Welt eingetreten (einerlei, wie Viele es wissen), daß die Philosophie das Würkliche begriffen habe und fortwährend begreife. Was dieses heiße, das soll der I. Theil der Schrift im Allgemeinen angeben. Aber die Philosophie ist durchaus selbst noch begriffen im Begreifen; denn sie ist noch concret durchzuführen. In diesem Sinne ist es denn allerdings sehr leicht zuzugeben, daß die Philosophie noch nicht vollendet ist. Nicht aber kann jetzt noch ein Fort-

ſtreben zu einer tiefern Totalſtufe ſtattfinden (und wen dieſes die Idee nicht lehrt, den möge es die Geſchichte der Zukunft lehren), ſondern was bevorſteht, iſt die Vollendung der abſoluten Stufe in ihr ſelbſt, worüber der III. Theil der Schrift ſich näher verbreitet.

Dieſes alſo iſt das unerſchütterliche Bewußtſein des Verf., nicht weil er oberflächlich, ſondern weil er tief und mit Reſignation geforſcht hat. Er kennet wohl alle die Triebfedern, welche in Vielen der Gegenwart zu einem weiteren Syſteme der Idee emportreiben; er hat ſie alle in ſich gehegt, alle durchgekämpft, und ſich endlich befreit zu der Wahrheit. Er hat die erſte Befreiung hinausgeſtürmt in ſeiner Schrift über die Grundprobleme der Metaphyſik; dann hat er ſich in ſpeciellern Sphären concentrirt, und hat es gewagt, auf der einen Schulter die Religion, in der Schrift über die Idee des Chriſtenthums, auf der andern die Medicin, in der Schrift über den Begriff der organiſchen Heilung, zu tragen — gern zugeſtehend, daß ſeine Schultern zu ſchwach ſind, um dieſe Sphären in ihrer Fülle zu tragen; denn jede derſelben fordert ein ungetheiltes Menſchenleben; aber alle Sphären der Einſeitigkeit zu entreißen und zu begeiſten, iſt Sache der Philoſophie.

So zurückkehrend aus ſpecielleren Verſenkungen hat der Verf. von Neuem den Blick gerichtet auf den Totalorganismus der Philoſophie, und legt hier dem wiſ-

senschaftlichen Publicum eine Schrift vor über Idee und Geschichte der Philosophie, nicht zu sehr speciellen Studien, sondern zu wesentlicher Orientirung, obschon das Ganze, und namentlich auch die Entwickelung der Geschichte, in vielen Partieen specielle Studien zur Grundlage hat, und auch zu denselben vielfach auffordern wird.

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie insbesondre, um dieses sogleich vorwegzunehmen, wird ebensosehr zu eignem Studium, namentlich mit Hülfe ausführlicher Werke, als auch zu einem innern Leitfaden für Vorträge dienen können, wo denn das äussere Material der mündlichen Angabe überlassen bleibt. In dieser geschichtlichen Betrachtung hat nehmlich der Verf. stets die organisirende Idee und ihre immanente Gliederung, aber bis zu den speciellsten wesentlichen Formen, vor Augen gehabt. Jenes Material hingegen, als: Angabe der Quellen und Hülfsmittel, Citate (deren nur wenige den Kern treffende beigefügt sind), Schilderung der Lebensumstände der Philosophen u. dgl. mehr, ist theils der empirische Stoff, welchen die philosophische Entwickelung voraussetzet und hinter sich hat — und unsere Darstellung hat wesentlich den Zweck der ideellen Organisation, setzt so einestheils die organische Idee, anderntheils die Kenntniß der empirischen Gestaltung aus den Quellen und Geschichtswerken,

in letzterer Beziehung namentlich von Buhle, Brucker, Tennemann, Ritter, Brandis, Rixner, Reinhold, jetzt auch Marbach (dessen Geschichte der Griechischen Philosophie der Verf. erst nach vollendetem Abdrucke dieser Schrift einsehen konnte) voraus; dieser Stoff ist dann freilich bei Vorträgen in genügender Weise zu liefern, hier aber haben wir uns, um einmal die reine Organisation ungehemmt zu entfalten, ähnlich zu verhalten, wie der Naturphilosoph z. B. die physischen und chemischen Experimente und Thatsachen voraussetzet und die vorausgesetzten begreift —; theils besteht es aus, wenn auch an sich oft ganz interessanten, doch für die Idee der Philosophie selbst zufälligen Umständen, welche alle bei Seite geschoben werden, damit die gediegene Kernentwickelung in ihrer ganzen Größe und Schönheit, ohne unnützes Schalenwerk, vor die Betrachtung hintrete. Denn unserer ganzen Darstellung liegt wesentlich ein speculatives Interesse zu Grund, welches aber nur den ewigen Geist der Geschichte fasset, und deshalb, insofern die Idee wahrhaft und allseitig gefaßt wurde, mit der Geschichte selbst verschmilzt. Und so hat sich uns die Betrachtung, wie wir hoffen, als concrete ungezwungene und ungekünstelte Einheit der Idee und Geschichte selbst ergeben, die Idee hat sich an der Geschichte bewährt, die Geschichte an der Idee begriffen und verklärt. Und so hofft der Verf., zum wahren Verständnisse z. B. der

Platoniſchen, Ariſtoteliſchen Philoſophie den eigentlichen Schlüſſel gegeben zu haben, woraus ſich ergeben wird, daß, wenn man nur den rechten philoſophiſchen Standpunct erfaßt hat, alsdann die geſchichtlichen Momente alle zuſammen wie von ſelbſt in ihn verſchmelzen, und es keiner Künſtelei bedarf, wie bei einſeitiger philoſophiſcher Betrachtung ſowohl als bei empiriſcher Reflexion, welche ſo gern darauf ausgeht, den Widerſpruch aus den Syſtemen herauszuerklären, während doch alle bis auf die abſolute Idee noch in irgend einer Form mit ihm behaftet ſind. Um ſo mehr aber erſchien eine ſolche Organiſation der Geſchichte der Philoſophie als ein Bedürfniß der Gegenwart, da die Entwickelung Hegel's die Idee der Fortgeſtaltung nicht immer beſtimmt genug im Auge behält, auch außerdem gewiß noch vielfacher Berichtigung bedarf, wie denn dem aufmerkſamen Betrachter ebenſowohl die Einheit unſerer Organiſation mit der Hegel's, als die Abweichung von ihm hinlänglich hervortreten wird. Sonſt aber beſitzen wir kein Werk, worin die Geſchichte der Philoſophie im Organismus der Idee conſequent entwickelt wäre. Und jedenfalls wird man vorerſt einmal mit der Totalgliederung in allen Grundmomenten ins Reine kommen müſſen, ehe man ſpeciellere Entwickelungen geben kann, eben weil die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte der Philoſophie immanente Entwickelung, Selbſtbeſtimmung des

Allgemeinen iſt, ſo daß es ſich hier umgekehrt, wie mit der empiriſchen Wiſſenſchaft, verhält.

Um nun zu dieſer Schrift in ihrer Totalität zurückzukehren — denn die geſchichtliche Entfaltung bildet nur ihren mittlern, wenn ſchon umfangsreichſten, Theil — ſo ſtehe hier nur die vorläufige Angabe, daß ſie nichts Anderes iſt, als eine Entwickelung derjenigen Stufe des abſoluten Geiſtes, welche ſich als die Philoſophie oder das abſolute Wiſſen darſtellt. Sie bildet ſomit ein drittes Seitenſtück zu der Aeſthetik und der Religionsphiloſophie Hegel's, und iſt die Philoſophie der Philoſophie, von welcher Hegel ſelbſt nur den mittlern Theil, die geſchichtliche Verwürklichung der Idee der Philoſophie ausführlich behandelt hat, wozu man dann freilich die Encyklopädie ſelbſt als den erſten Theil anſehen kann. Denn die Philoſophie iſt ein Syſtem von Ideen, und die letzte Idee die der Philoſophie ſelbſt, ihr Selbſtbegriff, worin ſie dann rückwärts alle früheren Geſtaltungen zuſammenfaßt, alſo über Alles hinausgreift. So iſt der Gegenſtand dieſer Schrift nicht eine beſondere Stufe und Idee des Andersſeins der Philoſophie (wie der der früheren Schriften über Chriſtenthum und organiſche Heilung), ſondern die Stufe und Idee der Philoſophie ſelbſt, damit aber auch, inſofern die Philoſophie Alles umfaſſet, die Idee aller Würklichkeit.

Der Zweck aber dieser Schrift in ihrer Totalität ist der, klare und entschiedene Enthüllung, keineswegs Popularisirung des Wesens der absoluten Philosophie im Allgemeinen zu sein, zu welcher Enthüllung ich um so mehr bestimmt wurde, da ich bemerkte, daß die Philosophie nicht nur den mehr von Außen her Kommenden, sondern vielfach auch Solchen, welche sich als Organe der Philosophie bekennen, trotz ihrer präsenten Offenbarung noch verhüllt ist. Ja es scheint die Zeit da zu sein, wo sich die Idee auch aller Wissenschaft und dem Leben nach allen Seiten hin in ihrer unverhüllten Naktheit geradezu darstellen soll; denn sie ist von so unendlicher Kraft und Schönheit, daß sie keinen Blick zu scheuen braucht. Und sollte dann auch manches blöde Auge die kraftlose und eitle Subjectivität dieses Mannes in die wunderbare freie Herrlichkeit der enthüllten Gestalt reflectiren, und so den Haß und die Häßlichkeit der eignen Individualität auf das plastische Object werfen: so wird auch hierdurch nur der Geist der Gegenwart zur völligen Erscheinung kommen, und die Ohnmacht möglichst schnell ihren kleinlichen Fanatismus herauswickeln und erschöpfen.

Marburg im November 1837.

Bayrhoffer.

Inhalts-Anzeige.

	Seite
Vorrede	III — XII.
Allgemeine Eintheilung	1 — 5.
Erster Theil. Die Idee der Philosophie an und für sich.	
Genesis und Eintheilung	6 — 24.
Erster Abschnitt. Die Philosophie als Logik	25 — 32.
Zweiter Abschnitt. Die Philosophie als Naturphilosophie	33 — 74.
Dritter Abschnitt. Die Philosophie als Philosophie des Geistes	74 — 100.
Zweiter Theil. Die Verwürklichung der Idee der Philosophie oder ihr geschichtlicher Organismus.	
Einleitung und Eintheilung	101 — 128.
Erster Abschnitt. Die Verwürklichung der abstracten philosophischen Idee und des abstract unendlichen Bewußtseins in der antiken, Griechisch-Römischen Welt.	
Charakter und Eintheilung	128 — 136.
Erste Periode. Die alte Philosophie in ihrer Unmittelbarkeit.	
Anfang und Eintheilung	136 — 142.
Erste Stufe. Die Jonische Physik	143 — 148.
Zweite Stufe. Die Pythagoräische Mathematik	148 — 155.
Dritte Stufe. Die reinen Gedankensysteme der Unmittelbarkeit	155 — 158.
Erste Form. Das Sein der Eleaten und der Sphairos des Empedokles	158 — 163.
Zweite Form. Das Werden des Herakleitos	163 — 166.
Dritte Form. Das Fürsichsein des Leukippos und Demokritos	167 — 170.
Vierte Form. Die Homöomerieen und der maaßsetzende Nous des Anaxagoras	170 — 173.
Fünfte Form. Uebergang durch das Scheinen des Wesens bei den Sophisten	173 — 176.
Zweite Periode. Die alte Philosophie in der Stufe des in sich reflectirenden Bewußtseins.	
Charakter und Eintheilung	176 — 180.

Seite

Erste Stufe. Das Wesen und die abstracte Subjectivität nebst ihrem Gegensatze. Sokrates und die unmittelbarsten Sokratiker . 180 — 181.

Erste Form. Die Trennung und geniale Einigung des Wesens oder Allgemeinen und der Erscheinung oder des Besondern bei Sokrates . . . . . 181 — 186.

Zweite Form. Der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern in der unmittelbaren Sokratik.

Erste Seite des Gegensatzes. Die abstracte Identität der Megariker und Kyniker . . . . . 186 — 188.

Zweite Seite des Gegensatzes. Der wesenlose Unterschied der Kyrenaiker . 188 — 189.

Zweite Stufe. Der Gegensatz und die abstracte Vermittlung von Wesen und Erscheinung bei Platon . . . . . 190 — 198.

(M. vergl. die Verbesserungen und Zusätze am E. Nr. 1.)

Dritte Stufe. Die concrete Vermittlung von Wesen und Erscheinung oder die Wirklichkeit bei Aristoteles . . . . . 198 — 210.

Vierte Stufe. Die fürsichseiende Subjectivität in ihrem Gegensatze bei den Stoikern und Epikuräern . . . . . 210 — 212.

Erste Seite des Gegensatzes. Die subjective Gedankenallgemeinheit des Stoicismus . . . . . 212 — 217.

Zweite Seite des Gegensatzes. Die subjective Empfindungs-Allgemeinheit des Epikureismus . . . . . 217 — 221.

Fünfte Stufe. Der Skepticismus der Neuakademiker und Pyrrhoniker. Uebergang . 221 — 226.

Dritte Periode. Die alte Philosophie in der Stufe des absoluten Bewußtseins.

Charakter und Eintheilung . . . 226 — 250.

Erste Stufe. Die absolute Idee in ihrer Unmittelbarkeit oder die Gnosis . . . 250 — 255.

Zweite Stufe. Die absolute Idee in ihrer freien Gedankenform oder die Neuplatonische Philosophie 255 — 242.

Zweiter Abschnitt. Die Vermittlung der alten und neuen Philosophie durch die Religions-Philosophie im Christlich-Germanischen Mittelalter.

	Seite
Charakter und Eintheilung	243 — 250.
Erſte Periode. Freiere Religions-Philoſophie der Kirchenväter als Grundlegung der Philoſophie des Mittelalters	250 — 257.
Zweite Periode. Die Scholaſtik des Mittelalters (M. vgl. die Verbeſſerungen und Zuſätze a. E. Nr. 2.)	257 — 270.
Dritte Periode. Uebergangsbewegung der Philoſophie durch Erneuern alter Syſteme und neue meteoriſche Verſuche	270 — 277.
Dritter Abſchnitt. Die Verwirklichung der concreten Idee und des concreten unendlichen Bewußtſeins in der neuen Chriſtlich-Germaniſchen Welt.	
Charakter und Eintheilung	277 — 282.
Erſte Periode. Die neuere Philoſophie in der Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeyns.	
Charakter und Eintheilung . . .	282 — 287.
Erſte Stufe. Erſte Unmittelbarkeit des concreten Bewußtſeins	288.
Erſte Seite des Gegenſatzes. Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus	288 — 290.
Erſte Form. Die Grundlegung des Baco von Verulam	290 — 294.
Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz des Empirismus bei Hobbes und Gaſſendi	294 — 298.
Zweite Seite des Gegenſatzes. Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus	298 — 299.
Erſte Form. Die Grundlegung des Carteſius nebſt Fortbildung des Geulinx und Malebranche . . .	299 — 308.
Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz bei Spinoza . . .	308 — 315.
Zweite Stufe. Das reflectirende unmittelbare concrete Bewußtſein	315 — 316.
Erſte Seite des Gegenſatzes. Die Erfahrungsphiloſophie und der Realismus	316 — 317.
Erſte Form. Die Grundlegung in Locke	317 — 321.
Zweite Form. Die metaphyſiſche Conſequenz bei den Franzöſiſchen Materialiſten	321 — 325.
Zweite Seite des Gegenſatzes. Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus	325 — 327.

Seite

Erste Form. Die Grundlegung bei Leibnitz . . . . . 327—336.

Zweite Form. Die Consequenz als Verstandes-Metaphysik bei Wolf . 336—342.

Dritte Stufe. Uebergang in das concrete Selbstbewußtsein durch Berkeley, Hume, Rousseau 342—351.

Zweite Periode. Die neuere Philosophie in der negativen Vermittlung des concreten Selbstbewußtseins.

Charakter und Eintheilung . . . 351—354.

Erste Stufe. Der transcendentale Idealismus Kant's . . . . . 354—371.

Zweite Stufe. Der subjective Idealismus Fichte's . . . . . 371—379.

Dritte Periode. Die neuere Philosophie als das absolute concrete Bewußtsein.

Charakter und Eintheilung . . . 379—382.

Erste Stufe. Das unmittelbare absolute concrete Bewußtsein bei Schelling . . . 382—392.

Zweite Stufe. Das schlechthin freie absolut concrete Bewußtsein bei Hegel . . . 392—393.

Zusammenfassung . . . . . 393—399.

Dritter Theil. Die absolute Würklichkeit der Idee der Philosophie.

Einleitung und Eintheilung . . . . . 400—407.

Erster Abschnitt. Die absolute Philosophie in ihrer ersten allgemeinen Würklichkeit.

Eintheilung . . . . . 407—409.

Erster Unterabschnitt. Der gegenwärtige Weltgeist . . . . . 409—423.

Zweiter Unterabschnitt. Des gegenwärtigen Weltgeistes Spitze als der absolute Idealismus Hegel's, die schlechthin würkliche Philosophie 423—430.

Dritter Unterabschnitt. Der Standpunct der Idee gegen das Leben, und die Polemik gegen die Idee nebst deren Negation insbesondre 430—482.

Zweiter Abschnitt. Die absolute Philosophie in ihrer Selbstbestimmung und Ausbreitung über alle Würklichkeit; das Geisterreich oder die Gemeinde der Idee . 483—493.

Dritter Abschnitt. Die Vollendung der Idee und der Welt . . . . . 493—495.

Schluß . . . . . 496.

Verbesserungen und Zusätze . . . . . 497—502.

Allgemeine Eintheilung.

1) Seitdem die Philoſophie ſich zur Tiefe der concreten Idee entwickelt hat, d. h. ſeitdem ſie abſolut und damit auch durchweg immanente Organiſation geworden iſt, kann von keiner andern philoſophiſchen Eintheilung eines Gegenſtandes die Rede ſein, als derjenigen, welche ſich aus der innern Entwickelung, d. h. aus der Selbſtentwickelung der Idee ergibt. Indem nun aber die Idee ſchlechthin nur als unendliche Selbſtvermittlung iſt, als Momente aber dieſer Vermittlung ſich das Allgemeine, Beſondere und Einzelne ergeben, d. h. das allgemeine Ideelle, welches durch das objectivirende und beſondernde Entwickeln, den Trieb der Negativität ſeiner ſelbſt hin ſich in ſich reflectirt, und dadurch als die concrete Subjectivität, die abſolute ebenſoſehr negative als poſitive Einzelheit, das unendliche würkliche Fürſichſein ſich erzeugt; und indem ferner jede beſondere Idee dieſelbe in ſich kreiſende Totalität als beſtimmte Form und Abbild der abſoluten Idee darſtellt: ſo folgt, daß jede wahrhaft philoſophiſche Betrachtung in 3 Theile ſich gliedern müſſe, welche ſich wie Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit, ſubjective, objective und abſolute Idee, oder, in der Reflexionsform des Weſens gefaßt, wie Weſen, Erſcheinung und Würklichkeit, verhalten, wobei denn aber allerdings nach der concreten Sphäre der Betrachtung die Beſtimmung dieſer allge-

meinen Formen selbst eine concrete und eigenthümliche ist. Dieses ist nicht ein beliebiges Schema, gar eine Spielerei, sondern der einfache, unendliche Puls von Allem, wie denn schon die großen Geister des Mittelalters, wie auch ein Jac. Böhme u. A. es aussprachen, daß Alles unter dem göttlichen Siegel der Dreieinigkeit zu denken sei. Daher man denn auch nicht nur in der Encyklopädie von Hegel, sondern auch ebensosehr in den besondern Darstellungen der Stufen des absoluten Geistes innerhalb ihrer selbst diese Form findet, also in der Aesthetik, der Religionsphilosophie und der Philosophie der Philosophie, von welcher aber Hegel selbst nur die Geschichte der Philosophie ausführlicher entwickelt hat.

2) Da nehmlich die Geschichte der Philosophie selbst nur der mittlere Theil oder das objectivirende Besondern der Philosophie oder Idee der Philosophie ist — denn wie die Philosophie der Kunst und die Philosophie der Religion in ihren mittleren Theilen den geschichtlichen Organismus entwickeln, so hat auch die Philosophie der Philosophie selbst die Geschichte der Philosophie nur als den mittleren Theil in sich — so setzt sie einen Theil voraus, und geht in einen Theil über. Der vorausgesetzte Theil nun ist die Idee der Philosophie an und für sich, ihr reiner Begriff jedoch als explicirt in sich; denn diese Idee, indem sie in die objectivirende Entwickelung übergeht, ist die Geschichte ihrer selbst, also die Geschichte dessen, was ihr Inhalt ist, d. h. der Philosophie. Der nachfolgende Theil aber ist diese Idee als absolute Würklichkeit, d. h. die absolute Philosophie, indem die Verwürklichung endlich übergeht in die absolute Würklichkeit. Da nun die Idee der Philosophie der

Gegenstand unserer Betrachtung ist, so erhalten wir demgemäß folgende Hauptttheile:

Erster Theil: die Idee der Philosophie an und für sich.

Zweiter Theil: die Verwürklichung der Idee der Philosophie oder ihr geschichtlicher Organismus.

Dritter Theil: die absolute Würklichkeit der Idee der Philosophie.

3) Zum gehörigen Verständnisse jedoch ist hierüber noch Folgendes näher zu bemerken:

a) Jener erste Theil ist nur die voraus gesetzte Möglichkeit der Philosophie oder die Philosophie in ihrem ewigen Wesen, und das Erste in der Zeit und Würklichkeit selbst ist das Realisiren jener Möglichkeit in den niedrigsten noch ebenso unwahren als wahren Stufen der Philosophie. Erst dann, wann die Philosophie ihre absolute Würklichkeit wenigstens im Allgemeinen erlangt hat, kann die Idee der Philosophie in ihrem An- und Fürsichsein, in ihrem ewigen Begriffe erfaßt, und nun zur Voraussetzung der Realisation auch in der reinen Wissenschaft gemacht und als solche gesetzt werden, so wie sie an sich die Möglichkeit mithin Voraussetzung jeder bestimmten Philosophie ist, in solcher aber sich nur in einer beschränkten Weise manifestirt. Es setzet mithin der erste Theil der Wissenschaft den zweiten und dritten ebensosehr voraus, als diese den ersten zur immanenten Voraussetzung ihrer selbst haben, und namentlich der dritte nur das würkliche Fürsichsein und damit die setzende absolute Einzelheit oder Subjectivität des ersten durch Vermittlung des zweiten ist. Eben so setzet auch der zweite,

inwiefern er nicht nur unmittelbarer ſondern auch geſetzter iſt, den erſten und dritten voraus; und alle zuſammen ſind nur als Vermittlung aller durch alle. Es iſt mithin der dritte Theil nur die Verdopplung der Idee, welcher Verdopplung Werden der zweite Theil darſtellt. Der dritte Theil iſt ſo das Subject-Object, das abſolut-würkliche Fürſichſein, und ſo die unendliche concrete Totalität, welche nur ſo der abſolute Schluß des Setzens der Vorausſetzungen und ihrer ſelbſt als Reſultats iſt.

b) Indem jedoch die Idee der Philoſophie nur die Idee als würklicher für-ſich-ſeiender Begriff, mithin als Geiſt iſt, ſo ſcheint ein erſter Theil, welcher die Idee der Philoſophie nur für uns entwickelt, eine widerſprechende Betrachtung. In der metaphyſiſchen Logik nehmlich wird die Idee in der Unmittelbarkeit ihres An- und Fürſichſeins entwickelt. Die Idee iſt hier nicht Geiſt, zwar wohl zuletzt auch ſich wiſſende Idee, aber nicht für ſich, ſondern für uns oder beſtimmter für den abſoluten Geiſt, welcher jene Idee in dem reinen Elemente des Gedankens als die geſetzte Vorausſetzung ſeiner ſelbſt von ſich abſcheidet und in dieſer Abſcheidung, an und für ſich hinſtellt, mithin auch umgekehrt, da ſie die geſetzte Vorausſetzung ſeiner iſt, ſelbſt Vorausſetzung derſelben iſt. Eben ſo iſt die Natur nicht Geiſt, alſo nur für Anderes. Der Geiſt ſelbſt nun aber iſt eben das Fürſichſein, wird nicht nur geſetzt als ſolches, und der philoſophirende Geiſt iſt das abſolute Fürſichſein, alſo das An- und Fürſichſein für ſich ſelbſt (unter dem Exponenten des Fürſichſeins). Nun iſt aber die Idee der Philoſophie an und für ſich die Betrachtung derſelben als noch nicht für ſich ſeiender, noch nicht abſoluter Würklichkeit und Vermittlung in ſich; denn erſt durch die Ver-

würklichung im zweiten Theile soll diese Würklichkeit vermittelt werden. Mithin ist hier die Philosophie nur noch für uns, was ihr zu widersprechen scheint, da sie absoluter Geist ist, und also nur gefaßt werden zu können scheint als Realisirung und Realität des absoluten Geistes.

c) Diese scheinbare Schwierigkeit hebt sich jedoch dadurch, daß es wieder der absolute Geist selbst ist, welcher sich nicht nur von sich selbst zur Unmittelbarkeit der logischen Idee als seiner ewigen Grundlage abscheidet, sondern auch zu den bestimmten an und für sich seienden Momenten der Natur- sowohl als der Geistesstufen, so daß er nun sich zuerst als Idee überhaupt oder an und für sich, dann als Verwürklichung in zeitlich-räumlich bestimmten Formen und Stufen (indem Zeit und Raum der Natur substanziell, dem Geiste wenigstens als Vermittlungsformen immanent sind), und endlich als realisirte Idee setzet. So daß wir mithin hier in allen Theilen, auch dem ersten, nur den absoluten philosophirenden Geist selbst betrachten, dort nehmlich insofern, als er das voraus Setzende seines eignen Wesens ist. Es ist alsdann die würkliche Idee die Verdopplung des An- und Fürsichseins in sich selbst, aber eine Verdopplung, welche zugleich concrete Bestimmung ist, indem die Abstraction der ersten Idee zu den Bestimmungen der Würklichkeit aufgehoben ist, und nun der Geist sich seine Idee nicht mehr blos als Grundlage seiner gegenüberstellt, sondern sich nun selbst als das absolute Subject-Object fasset, und so in seiner Würklichkeit das Dasein der Idee in einem Reiche der Geister und in der Spitze des Weltgeistes darstellt. So rechtfertigt sich also die Eintheilung philosophisch.

Erster Theil.

Die Idee der Philoſophie an und für ſich.

Geneſis und Eintheilung.

1) Es entſteht hier ſogleich die Frage, von welchen Grundlagen auszugehen ſei, um die an und für ſich ſeiende Idee der Philoſophie zu faſſen. Es iſt aber ein Reſultat der gegenwärtigen abſoluten Philoſophie, daß jeder beſtimmte Gedanke, jede beſtimmte Idee nothwendig eine Vorausſetzung macht, und alſo, man möge anfangen wo man immer wolle, eine Begründung verlangt wird. Denn die Philoſophie darf nicht bloße Verſicherungen geben; ſie muß nicht blos abſtracte Gewißheit, ſondern ſich wiſſende Wahrheit, d. h. ſie muß die Gewißheit als Reſultat der ſich beweiſenden Wahrheit ſein. Beweis aber iſt Vermittlung, nicht abſtracte unmittelbare Poſition. Ginge nun die Bewegung der Idee überhaupt nach dem Bilde einer geraden Linie fort, ſo wäre die Philoſophie durchaus grund- und ziellos, ſie machte Vorausſetzungen ins Unendliche hin und ſchritte fort ins Unendliche. Hiergegen hat man die Forderung aufgeſtellt (ſchon Platon und Ariſtoteles), daß es letzte Principien geben müſſe, welche vorausſetzungslos nur durch ſich ſelbſt gewiß, und ſo vielmehr die Vorausſetzungen von allem Andern ſein müßten — die Ideen des Platon, der νοῦς ποιητικός oder das unbewegte Urbewegende des Ariſtoteles. Allein

die Forderung ist doch immer: Gewißheit durch sich selbst; diese Gewißheit aber ist nicht ein bloßes Sein, sondern ein in sich reflectirendes Sein, welches sich selbst weiß durch die Vermittlung seiner mit sich selbst — die causa sui, der wahre Begriff des Geistes (m. vgl. Hegel, Rechtsphilosophie §. 66. Anm.). So muß mithin die Bewegung der Idee nach dem Bilde eines Kreises gedacht werden, welcher überall Anfang und Ende, Rückkehr in sich ist, aber eben deshalb auch keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat, sondern nichts Anderes ist als das Kreisen selbst, welches an jedem Puncte ein Vorher und Nachher hat. Indem jedoch der Kreislauf immer wieder in seine früheren Puncte zurückkehrt, so ist das Ganze in sich geschlossen; und jeder bestimmt gesetzte Anfang hat seine Rechtfertigung nur dadurch, daß er sich durch den ganzen Kreis hin entwickelnd zu sich selbst zurückkehrt und sich zum Resultate macht, welches mithin immer zugleich Resultat und Voraussetzung ist. Hierdurch würde nun aber die Schwierigkeit entstehen, daß, indem wir doch irgend einen Anfang machen müssen, dieser als durchaus beliebig erscheinen würde; und auch dadurch würden wir uns nicht von dieser Schwierigkeit befreien, wenn wir sagen wollten, es müsse mit dem Anfange überhaupt, nicht mit einem bestimmten, angefangen werden. Denn der Anfang überhaupt ist nur das allgegenwärtige Anfangen; und wenn, im abstracten Sinne des Worts, der Anfang überhaupt dem bestimmten Anfange entgegengesetzt wird, so ist er unmittelbar selbst nur ein bestimmter anderem gegenüberstehender. Es scheint also, daß nothwendig ein bestimmter Anfang zu machen sei, dessen Beliebigkeit jedoch eben dadurch sich auf-

heben müßte, daß seine Bestimmtheit eben die Unbestimmtheit, die reine Abstraction, selbst wäre: so daß sich beide Forderungen hierin vermitteln. Und in dieser Weise beginnt Hegel die Philosophie mit dem Gedanken des reinen Seins. Jedoch erhellet sogleich, daß auch dieser Anfang wieder als Resultat erscheint; denn er ist die reine Abstraction des Gedankens, und als sich denkender Gedanke, als Moment der speculativen Wissenschaft, hat er den absoluten Geist zu seiner Voraussetzung ebensosehr als umgekehrt der absolute Geist diesen reinen Gedanken zur Voraussetzung hat und setzet, weil er ja das sich denkende Sein (in der ersten abstracten Allgemeinheit seines Begriffes), das seiende d. h. das sich einfach auf sich beziehende, das mit sich identische Denken ist. Dies hindert aber keineswegs den Anfang mit dem reinen Sein, weil wir ja, nach der gewonnenen Einsicht, überhaupt gar nicht einen schlechthin voraussetzungslosen Anfang machen können, also der Anfang, welchen wir dennoch machen müssen, nicht durch dessen absolute Voraussetzungslosigkeit bestimmt werden kann. Er kann vielmehr nur bestimmt werden durch seine reine Unmittelbarkeit in sich selbst, wenn schon diese selbst Resultat einer Vermittlung ist. So ist nun der Gedanke des reinen Seins, das reine Sein als Gedanke oder der Gedanke als reines Sein, die absolute Abstraction und Unmittelbarkeit, obschon als Resultat des absoluten Geistes, welcher diese Abstraction zugleich macht und setzet; denn das reine Sein ist zwar auch an sich seiendes, unmittelbares Moment, aber in der Wissenschaft ist es die gesetzte Abstraction und Unmittelbarkeit. Allen anderen Gedanken hingegen, des Werdens, des Daseins, des Wesens, der Erscheinung, des Begriffes, des Sonnensystems, der Pflanze,

der Seele, des Rechts, der Kunst u. s. f. sind in sich selbst concretere Gedanken, d. h. sie sind die Gedanken des in sich weiter bestimmten Seins. So daß wir mithin allerdings in der Philosophie einen bestimmten Anfang haben, den Anfang der speculativen Logik. Nun müssen wir aber auch ebenso ein bestimmtes Ende haben, und dieses kann nur da vorhanden sein, wo der Gedanke des reinen Seins als gesetztes Resultat zum Vorschein kommt. Nun ergibt sich zwar an dem Ende der Logik die absolute Idee als Subject-Object, sich selbst denkende Idee, und, insofern der Anfang der Gedanke des Seins, das Sein aber Moment der Idee ist, so würde sich eben damit die absolute Idee zunächst als sich denkendes Sein ergeben. So richtig dieses nun auch ist, so ist die absolute Idee doch nur noch die sich denkende Idee für uns, nicht für sich, d. h. sie ist nicht absoluter Geist, sondern nur die gesetzte Möglichkeit, nur noch die abstracte Idee, der reine Begriff des absoluten Geistes, welcher diesen zwar zur Voraussetzung hat, aber eben deshalb als ein durch immanente Abscheidung desselben von sich selbst Gesetztes erscheint. Daher ist das Resultat der logischen Idee das Aufheben ihrer Abstraction, das Sichsetzen als anschauende und angeschaute Idee, um, was sie an sich ist, durch diese Vermittlung für sich zu werden. Die so gesetzte Natur ist nun selbst noch nicht Fürsichsein der Idee, sondern Anderssein und Entäußerung. Indem ferner die Idee durch ihre absolute Negativität Rückkehr in sich, und damit nun erst ein Ablösen ihrer von der gegenüber gesetzten und gegenüber schwebenden Natur, und in und mit diesem Gegenstoße ein Zurückkreisen in sich ist; indem also nun die Idee ihr Anderssein sich gegenüber hält (denn die Idee ist schöpfe-

rifches Anſchauen und das Moment des Anſchauens als fixirte Realität iſt die Natur), aber zugleich aus dieſem Andern, ohne es zu vernichten, in ſich zurückkehrt, ſo zugleich Schaffen der Natur und Schaffen ihrer ſelbſt ſeiend: ſo kommt die Idee hiermit zum Fürſichſein, d. h. ſie iſt nun nicht mehr nur für uns der Geiſt, ſondern für ſich, weiß ſich ſelbſt, faßt ſich als Geiſt, nicht mehr blos als Grundlage des Geiſtes, und iſt in der höchſten Form ihrer Geiſtigkeit reine ſich denkende Idee für ſich ſelbſt. So iſt ſie eben damit nun in ihrer erſten Abſtraction ſich denkendes Sein, alſo Vorausſetzung des Gedankens des Seins, alſo dieſer dadurch zum Reſultate geworden, und der Kreislauf der Philoſophie in ſich beſchloſſen, indem die Fortbewegung des abſoluten Geiſtes aus ſich ſelbſt nur das wiederholte immanente Setzen aller Vermittlungen durch Logik, Natur und Geiſt iſt, und durch dieſe ſich der abſolute Geiſt ewig vermittelt und mit ſich zuſammenſchließt.

2) Iſt nun ſo die abſolute Idee als abſoluter Geiſt ein Syſtem von Ideen in ſich, ein innerer Kreislauf durch alle voraus geſetzten Formen und Stufen hin zurück zu ſich ſelbſt, ſo entſtehet nun für uns die nähere Frage, welche Stelle die Idee der Philoſophie in dieſem Syſteme einnehme, wie ſie genetiſch im ganzen Syſteme reſultire. Indem nun aber die Idee ſelbſt, vermöge ihrer poſitiven ſowohl als negativen Entwickelung, wonach alſo auch Materie, Sonne, Stein, Pflanze u. ſ. f. nur die Idee ſelbſt als entäußerte und in ihrer Entäußerung einen Kreis von Selbſtbefreiungen durchlaufende ſind, Alles in Allem iſt, ſo können die verſchiedenen Formen und Stufen des Seienden nur die verſchiedenen Beſtimmtheiten der Idee

ſein. So iſt die Logik die Beſtimmtheit der Idee an und für ſich, die Natur die ſich zur Entäußerung und unmittelbaren Objectivität ihrer beſtimmende Idee, der Geiſt die Idee, wie ſie concrete Würklichkeit, in ſich reflectirendes Centrum, Subjectivität ihrer iſt. So daß folglich die Idee der Philoſophie nichts Anderes bedeuten kann als die Idee als Philoſophie. Die Philoſophie iſt nun aber Manifeſtation des Geiſtes; der Geiſt, d. h. die würkliche für ſich ſeiende Idee philoſophirt, iſt Manifeſtation, unendliche Erſcheinung ihrer für ſich ſelbſt. Näher iſt es der abſolute Geiſt, welcher philoſophirt; denn Philoſophie iſt der Begriff aller Würklichkeit, oder der Begriff, der ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, und ſich als alle Würklichkeit weiß, mithin weder der ſubjective noch objective Geiſt, ſo für ſich feſtgehalten in einſeitiger und endlicher Beſtimmung, ſondern der abſolute, der die Welt im Geiſte ſchaffende und ſich ſchlechthin wiſſende Geiſt, die unendliche Einheit des Subject-Objects. So iſt der philoſophirende Geiſt die abſolut unendliche Vermittlung, Perſönlichkeit und Subjectivität des Allebens, alſo überhaupt die Idee als die letzte Spitze und allmächtige ideale Form ihrer ſelbſt, welche Alles durchbohrt, auflöſet, ideell ſetzet und ſetzend begreift. Deshalb iſt der Begriff der Philoſophie das letzte Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welches alle Kreiſe der Logik, der Natur und des Geiſtes als Momente der Vermittlung zur Grundlage und Vorausſetzung hat, und nur das unendliche Zurückkreiſen durch alle dieſe Stufen in ſich ſelbſt iſt. Da aber der abſolute Geiſt umgekehrt die Vorausſetzung aller Momente der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt ſogleich das erſte ideale Moment, der Seinsgedanke, nur geſetzte Grundlage, und eben ſo alle weitere Momente. Sieht man aber ab

von diesem Setzen, so ist die Logik nur noch verhüllte Dynamis, das verhüllte Wesen der Natur und des Geistes, noch nicht entwickelt und unterschieden in sich, noch nicht Vortreten, Insdaseinsetzen, Objectivirung der Idee, sondern bestimmungslose Idealität — der absolute Widerspruch in sich selbst, das Unsagbare. So die Idealität als der ursprüngliche Widerspruch, die Negativität ihrer, ist ewig (denn diese Negativität ist ihr ewiges Wesen, ihr Sein selbst) das Erscheinen dieses Widerspruchs, die Selbstverneinung zur Natur und das Entwickeln der idealen Bestimmungen in ihr als nichtideale, der Formen und Gesetze der Idee als Formen und Gesetze der Natur, worin jene immanent sind als sie selbst in ihrem Andersein. Und dieses ist zeitlicherweise das erste Dasein, die erste Objectivität der logischen Gedanken. Zweitens aber reflectirt sich die Idealität aus dem durch ihre unendliche Kraft abgeschiedenen Andersein in sich als Idealität, und entwickelt nun ihre Bestimmungen, die logischen Gesetze, in dem Geiste, also in der Form der für sich seienden Wirklichkeit. So daß die logischen Gedanken, z. B. Werden, Dasein, Wesen, Erscheinung, Urtheil, Schluß u. s. f. zuerst nur da sind in materieller Verhüllung und Gestaltung, wie Materie, Licht, Sonnensystem, Kreislauf des Bluts u. s. w., sodann in geistiger Concretheit, wie Bewußtsein, Recht, Staat, Religion u. s. w. Indem nun aber der Geist endlich durch seine negative Selbstbefreiungs- und Selbstverwürklichungs-Thätigkeit zur absoluten Abstraction und lautern idealen Reinheit gelangt, so wirft er als absoluter Geist alle Hülle des Materiellen und endlich-Geistigen in der Philosophie ab, und entwickelt die lautre Diremtion der Idee im reinen abstracten Gedankenelemente,

dieſe Welt der unſichtbaren und ungemiſchten wie ungetrübten idealen Geſetze oder reinen Gedankenformen, dieſes abſolute innere geiſtige Netz des Allebens, d. h. die Logik, ſo daß dieſe nun als die vom abſoluten Geiſte geſetzte Grundlage ſeiner ſelbſt erſcheint, während die Idee nur als unmittelbar, noch nicht geſetzt und in ihrer eignen Beſtimmung rein unterſchieden und entwickelt, gedacht nur die abſtracte Idealität, und ſo jener abſolute Widerſpruch iſt. So daß folglich dieſe reine beſtimmungsloſe Idealität als ſolche allerdings die Vorausſetzung des abſoluten Geiſtes, dieſelbe aber als reines ideales Syſtem vielmehr die durch Rückſchlag und Einſchlag der Idee in ſich, durch ſubjective Concretion und Negativität geſetzte, abgeſchiedene Grundlage iſt, welche den abſoluten Geiſt zur Vorausſetzung hat. So iſt der abſolute Geiſt die Wahrheit jener Idealität, und der dirimirende Rückſchlag derſelben in ſich, ſelbſt und ihre ideale Entzündung, mithin das Reſultat nur der aus ſich ſelbſt reſultirende, ſich ſelbſt erzeugende Grund. In dieſer philoſophiſchen Selbſtentwickelung des Geiſtes kann ſich dieſer nur als Selbſterzeugung durch alle Vermittlungen hin erfaſſen, durch Logik, Natur und Geiſt. Im Geiſte ſind ſchon Logik und Natur vorausgeſetzt und aufgehoben; eben ſo iſt der Geiſt ſelbſt Proceß und Aufhebung einer Stufe in die andere, welche Aufhebung aber überall und immer zugleich abſcheidendes Setzen der niedern Stufen iſt. So heben ſich denn namentlich der ſubjective und objective Geiſt auf in den abſoluten. Dieſer iſt der Standpunct der Philoſophie; und deren Geneſis und Beweis iſt mithin überhaupt der nothwendige Proceß der Idee durch Logik, Natur und Geiſt zum abſoluten Geiſte, indem jede niedere Stufe der Idee ſtets durch ihren Widerſpruch in eine wei-

tere Stufe als tieferen Grund ihrer selbst sich fortwälzt und aufhebt, und endlich alle Stufen im absoluten Geiste ihre ewige Wahrheit und Wurzel, ihren setzenden Grund finden. Der absolute Geist ist die aufgehende unendliche Sonne, deren immanentes, noch verhülltes Gegenwärtigsein und Würken auch alle anderen Formen der Idee auf allen möglichen Standpuncten schafft und setzet, bis sie endlich, alle niederen Verwickelungen abstreifend, als der reine ewige Glanz des Lebens für sich selbst heraustritt, und sich als den setzenden Grund von Allem weiß. So ist die ganze Philosophie selbst der Beweis und die Genesis der Idee der Philosophie als der absoluten über Alles hinausgreifenden Stufe. Insofern jedoch der absolute Geist selbst noch letzte Vermittlung und Proceß in sich ist (nehmlich zunächst der ideale Widerschein der unendlichen Sonne in Kunst und Religion, das Morgenroth, und dann die Philosophie, die reine Sonne selbst): so ist die Auffassung der Vermittlung des absoluten Geistes die nächste Genesis der Philosophie.

a) Indem sich der Geist aus seiner endlichen und einseitigen Bestimmung im subjectiven und objectiven Geiste herauszieht, und die unendliche Idee als solche, doch zugleich übergreifend über die subjective und objective Sphäre und sie in sich haltend, durch Negation sich selbst fasset, für sich wird, zur würklichen Existenz gelangt, und auch als solche in der Philosophie gesetzt wird: so hebt sich der endliche Geist auf in den absoluten Geist, und alle Stufen des Geistes erscheinen nur als die rückwärts gesetzten vermittelnden Grundlagen desselben, so daß der absolute Geist bei jeder dieser Stufen zugleich in sich reflectirt bleibt, und so die unendliche Macht und absolute Centra-

lität aller iſt. Daher nun Sinn, Gedächtniß, Verſtand, Recht, Sittlichkeit, Staat als die Verendlichungen des abſoluten Geiſtes erſcheinen, aber nicht mehr aus ihm heraustreten, ſich nicht einſeitig fixiren, ſondern von ihm durchdrungen und verklärt bleiben: eine Betrachtung, woraus ſich allein auch das wahre Verhältniß von Recht und Sittlichkeit zu Kunſt, Religion und Philoſophie ergibt. Indem nun aber der Geiſt die Natur in ſich aufgehoben trägt, und beiden die logiſchen Ideen immanent ſind, ſo trägt der abſolute Geiſt in ſeinem ewigen Centrum die Angeln und Axen des Alllebens.

b) Der abſolute Geiſt iſt dieſer jedoch zuerſt auch nur wieder in der unmittelbaren, deshalb auch nicht ſchlechthin oder unbedingt abſoluten Form, welche er aber ſogleich in die zwei Momente einmal der nach ihrer weſentlichen Beſtimmung anſchauenden und künſtleriſch producirenden, und ſodann der aus der Anſchauung in ſich zurückkehrenden aber in ihrem innerlichen Weben doch noch unmittelbaren, d. h. nur vorſtellenden abſoluten Idee dirimirt.

α) In der erſten Form iſt der abſolute Geiſt unmittelbares Erſcheinen und Scheinen ſeiner ſelbſt in deshalb ſinnlicher Form. Aber dieſe Form hat keine ſonſtige Bedeutung des Sinnlichen, ſondern nur des geiſtigen Einbildens der Idee in das ſinnliche Material, welches ſo zur bloßen Erſcheinungsmöglichkeit der für ſich ſeienden abſoluten unmittelbaren Idee herabgeſetzt iſt, die aus der unendlichen Idee wiedergeborne ſinnliche Form — die ideale Kunſt. Dieſe auf ihrer höchſten Spitze iſt die Poeſie, und damit das geiſtig-ſinnliche Bilden in der Vorſtellung und der Sprache ſelbſt. Zweck jedoch iſt immer noch das plaſtiſche Produciren der Phantaſie als ſolches.

β) Indem nun aber in dieſer Innerlichkeit der Poeſie (und dieſelbe greift über alle andere Formen hinüber, und iſt ſo das poetiſche Element in aller Kunſt), der Menſch als der endliche Geiſt, wodurch ſich der abſolute vermittelt, von der unendlichen Idee, die ihn zugleich von ſich abſcheidet und als für ſich ſeiend der abſolute Geiſt iſt, durchbebt, ergriffen und erhoben wird, ſo reinigt ſich der Geiſt von der Unmittelbarkeit, faſſet die Schönheit, die angeſchaute Form, zurück in die vorgeſtellte unendliche Macht und innerliche Würkſamkeit des abſoluten Geiſtes, und es hört nun die Kunſt auf, letzter Zweck zu ſein, und wird herabgeſetzt zum Vermittlungsmomente und Anſchaulichmachen des religiöſen Geiſtes, welcher daher auch umgekehrt das Erſte, die innerliche Wurzel der idealen Kunſt iſt, ſo daß dieſe nur ſeine Entwickelung und Plaſticität nach Außen iſt. Der religiöſe Geiſt hat daher ſeine Wurzel in der entwickelten Gegenbewegung des göttlichen unendlichen und des menſchlichen endlichen Geiſtes (in der Kunſt als ſolcher iſt es die unmittelbare Einheit, der geniale, der vom göttlichen Genius d. h. der eignen Geiſtesunendlichkeit getragene und ergriffene Menſch — Ecce Deus! —; was ſo in der Kunſt Vorausſetzung, innerliches Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen iſt, wird in der Religion für ſich ſelbſt geſetzt), alſo weſentlich in der Diremtion, indem dem Menſchen die abſolute Idee gegenüber tritt, und; da der abſolute Geiſt noch nicht abſolute Würklichkeit hat, der Entwickelungsgang dieſer Gegenbewegung noch als beſtimmt erſcheint von der geiſtigen Entwickelung des Menſchen, wogegen der abſolute Geiſt nur noch der Hintergrund und das projicirte nach den verſchiedenen Standpuncten verſchieden geſtaltete Jenſeits iſt. Um-

gekehrt aber erscheint an sich der absolute Geist als die sich dem menschlichen Vorstellen in den verschiedenen Standpuncten desselben verschieden offenbarende absolute Idee, welche Offenbarung jedoch insoweit und so lange zugleich noch Verhüllung ist, inwieweit und wie lange nicht die wahre höchste Vermittlung des absoluten und endlichen Geistes in der Vorstellungsform geschehen ist, d. h. wie lange nicht Gott als freier Gottmensch bestimmt ist. Diese ganze Bewegung ist aber nach dem vorher Entwickelten nicht Bewegung des Begriffes, sondern der Vorstellung. Denn Gott und Mensch stehen sich noch in ihrer Unmittelbarkeit gegenüber, sind so Vorausgesetzte, und deshalb ist Bild und Reflexion der Unmittelbarkeit die Form, worin dem Geiste das Unterscheiden in den göttlichen und menschlichen Geist erscheint. Diese Form nun ist eben die vorstellende, das unmittelbare geistige Vorsichhinstellen seiner Momente, welches dann als unmittelbares auch in die sinnliche Form, das Bild, übergeht, so daß in diesem Sinne, wie schon vorhin bemerkt wurde, die ideale Kunst nur als gesetzte Abscheidung und Vermittlung des innerlichen religiösen Geistes sich darstellt. In jenem unmittelbaren Vorsichhinstellen ist aber noch selbst der doppelte Mangel enthalten: auf der einen Seite die fehlende Diremtion oder Unterscheidung in Gott selbst und die deshalb vorhandene Begriffslosigkeit (Gott begreifen heißt: ihn als Einheit unterschiedener Momente fassen), indem Gott nur als unmittelbarer abstracter vorausgesetzter Geist (wie Jehova) erscheint; und eben deshalb auf der andern Seite die fehlende concrete Identität, indem Gott und Mensch als unmittelbar für sich fixirt werden; und in und mit beidem kommt dann, wie in Indien, zum Vorschein, daß

Gott als abſtracte Einheit nur die Negation des Unterſchieds (Parabrahm), aber als unterſchieden das Auseinanderfallen der Formen iſt (Brahma, Wiſchnu und Schiwa). Auf der höchſten Spitze aber des ganzen religiöſen Proceſſes wird die Einheit zugleich als Unterſcheiden, und das Unterſcheiden als Vermitteln und Einigen ſelbſt vorgeſtellt, und dieſe Vorſtellung in ihrer Wahrheit iſt Gott als Vater, Sohn und heiliger Geiſt, und das Verhältniß von Gott und Menſch hebt ſich auf in den Gottmenſch und damit die abſolute Verſöhnung. So tief nun und concret dieſes unendliche Bewußtſein des Geiſtes iſt, ſo iſt es doch, weil im Elemente des Vorſtellens, der vielmehr allſeitig explicirte Widerſpruch, indem in der Vorſtellung die Einheit doch immer wieder nur als Form neben dem Unterſcheiden, und das Unterſcheiden als Form neben der Einheit, ebenſo auch die unterſchiedenen Momente als Formen neben einander aufgefaßt werden können. Nun beſteht aber zugleich das Bewußtſein, daß die Einheit im Unterſchiede, und das Unterſcheiden als Einigen die Wahrheit ſei. So zerfällt denn das ganze Bewußtſein an ſich in lauter Gegenſätze und Widerſprüche, welche jedoch zunächſt noch durch die unendliche Macht des Glaubens, des religiöſen Gemüths, alle zuſammen feſtgehalten und nebeneinander geſtellt werden, wie dieſes ſchon im Neuen Teſtamente der Fall iſt, wo Jeſus Chriſtus bald als Menſch Gott gegenüber, bald als Gottmenſch und alſo in Identität mit Gott gefaßt wird; ebenſo das Verhältniß der Prädeſtination und Gnade zur menſchlichen Freiheit u. ſ. w. Und dieſes iſt dann in der chriſtlichen Kirche allſeitig entwickelt worden, ſo daß dieſe Kirche endlich, nach erwachter ſelbſtſtändiger Reflexion, ſich von dem tiefen Gehalte

ſelbſt, wegen der darin wahrgenommenen Widerſprüche, losgeriſſen hat, aber damit zunächſt erſt recht in die Gegenſätze des reflectirenden Verſtandes (Unendliches und Endliches, Gott und Menſch, Nothwendigkeit und Freiheit u. ſ. f.) gerathen iſt.

c) Aber gerade dieſe allſeitig entwickelten Widerſprüche, welche zunächſt nicht an ihnen ſelbſt, ſondern nur für das gläubige Gemüth aufgelöſt ſind, und von dieſem in ſeiner Tiefe zuſammen getragen und feſtgehalten werden, treiben den Geiſt zu tieferer Vermittlungsform fort, damit er ſo endlich überwinde. Der über ſeinen religiöſen Inhalt reflectirende Geiſt ſieht ſich in einem Gewebe von unaufgelöſten Gegenſätzen, und wie dieſe Gegenſätze an ſich durch ſich ſelbſt ſich auflöſen, ſo ſind ſie ſubjectiv, für den reflectirenden Geiſt, der Trieb in ihm, zu einer Form des Denkens fortzugehen, worin ſich die Gegenſätze für ihn auflöſen. Dieſe Form iſt die völlige Abſtreifung der Unmittelbarkeit des Bilds und der Vorſtellung, iſt die reine Reflexion der Vernunft, der Begriff, die reine Idee, die Philoſophie. Wo daher in dem Menſchengeiſte das freiere Reflectiren auf der Grundlage des in ſeiner lautern Idealität zu ſich ſelbſt kommenden Geiſtes beginnt, da beginnt das Philoſophiren, zugleich als Negativität gegen die religiöſe Form. So in Hellas, im chriſtlich-germaniſchen Leben. Und ſo erſcheint der abſolute Geiſt in ſeiner höchſten Spitze als unendliches Begreifen, indem er das Abſtoßen aller andern Formen und Stufen zu vorausgeſetzten Vermittlungs-Grundlagen, und ſich nun in ſeiner reinen ungetrübten Idealität für ſich ſelbſt haltend das abſolut freie Denken iſt, wobei mithin die concrete Idee des Gottmenſchen, die höchſte Stufe der

Religion an und für ſich die Grundlage und Vorausſetzung iſt, weil nun das menſchliche Denken ſelbſt zum göttlichen aufgehoben, und das göttliche als Würklichkeit in dem Menſchen iſt. Dies iſt jedoch zunächſt nur die Vorausſetzung für uns, und iſt weiterhin dieſes, ſich in der Menſchheit zu realiſiren und ſo die Vorausſetzung zur Würklichkeit des unendlichen Begriffes durch alle Momente des Begriffes hin zu vermitteln. Es bleibt uns nun für dieſe Einleitung nur noch übrig, die Eintheilung der Philoſophie anzugeben, nachdem ihre Geneſis im Geiſte entwickelt worden iſt, und in der Betrachtung ſelbſt, im dritten Abſchnitte dieſes Theils, noch beſtimmter entwickelt werden wird.

3) Die Philoſophie iſt alſo die göttliche That und Seeligkeit des ſchlechthin begreifenden Denkens, die unendliche Theorie, als ſolche zugleich die abſolute That und Seeligkeit (Ariſtoteles: „ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον".) Inwiefern ſie dann auch praktiſche Kraft für den Menſchen wird, davon wird im dritten Abſchnitte dieſes Theils näher gehandelt werden.

a) Die Philoſophie iſt ſchöpferiſches Setzen der Welt im Geiſte, Erzeugung und Begriff, Erzeugung durch Begriff, Begriff durch Erzeugung, von Allem, was im Himmel und auf Erden iſt, das ideale Univerſum, deſſen unmittelbares Gegenbild die angeſchaute äußere Welt iſt. Die ſubſtanzielle Baſis der Philoſophie iſt die Idee des concreten Gottmenſchen, als welcher eben die abſolute ideale Einheit von Welt und Himmel iſt, und zwar des Gottmenſchen im reinen Elemente des Begriffs, denn der Gottmenſch iſt die abſolute Idee, wie ſie durch Vermittlung des Menſchen zum unendlichen Fürſichſein gelanget, alſo

der zu Gott aufgehobene Menſch, welcher deshalb im Lichte des göttlichen Bewußtſeins ſtehet und die Entwickelung und Schöpfung Gottes in ihm ſelbſt anſchaut und offenbart. „Was er den Vater thun ſieht, das thut gleich der Sohn auch. Wer mich ſieht, ſieht den Vater. Ich und der Vater ſind Eins. Niemand kommt zu dem Vater denn durch den Sohn. Der Sohn wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten.“ Der Gottmenſch iſt ſo zunächſt die abſolute Idee der Religion und das Ziel derſelben. In dieſem erreichten Ziele ſchlägt die Religion um in ſich ſelbſt, und der Gottmenſch will nicht blos ſein als das unmittelbare Fürſichſein der abſoluten Idee durch den Menſchen hin, ſondern er will nun auch ſich begreifen als das was er iſt, d. h. er will ſein in der Form des reinen Denkens (m. vgl. auch meine Schrift über die Idee des Chriſtenthums S. 90 ff.). Hier iſt die Wurzel der Philoſophie, welche ſich ſomit, wie wir ſchon ſahen, als die Negativität gegen die Form des bloßen Glaubens und der Vorſtellung herausdrängt. „Hier ſchauen wir wie in einem Spiegel, dort aber von Angeſicht zu Angeſicht.“ Das dort, das Jenſeits der Religion iſt die Philoſophie, der reine Himmel.

b) Inſofern nun die Philoſophie die abſolute Wiſſenſchaft, der göttliche Begriff aller Wirklichkeit iſt: ſo entſteht die Frage, was denn dieſer göttliche Begriff an und für ſich, d. h. ſeinem Weſen nach ſei? Die Vorausſetzung hierbei iſt, daß der göttliche Begriff in uns, den Entwickelnden, ſchon lebendig geworden ſei und Realität erlangt habe, und nun ſich ſelbſt als das was er iſt offenbaren wolle; und der Beweis der Wahrheit dieſer Offenbarung iſt nichts als das Begreifen ſelbſt, wodurch alle

Meinungen von selbst zusammensinken. Die Wahrheit ist die Offenbarung ihrer selbst und zugleich der Unwahrheit (Spinoza). Die Möglichkeit nun der philosophischen Wissenschaft liegt darin, daß der Begriff als die absolute Idee in allen Formen und Stufen des Seins das würkliche Wesen selbst ist. Denn das Seiende kann nur begriffen werden, inwiefern der Begriff sein Wesen ist, so daß Begreifen nichts Anderes heißt, als der sich selbst begreifende Begriff. „Νόησις ἐστὶ νοήσεως νόησις" (Aristoteles).

c) Indem jedoch der Begriff, die Idealität, nur als ideelle Thätigkeit ist, und diese Thätigkeit nur in seiner Vermittlung mit sich besteht, also ein Uebersetzen seiner in sein Andersein, den sich selbst anders seienden Begriff, die Natur, und ferner Abscheiden dieses Andersseins und Rückkehr in sich, somit Geist, dieser aber auf seiner sublimsten unendlichen Spitze das unendliche Sichselbstbegreifen des Begriffes, d. h. eben die philosophische Wissenschaft ist: so ist der philosophirende Geist einmal Unterscheiden seiner selbst als der absoluten Weise des Begriffes von allen andern Formen, worin sich derselbe entwickelt, und zweitens zugleich Uebergreifen über alle anderen Formen, d. h. Herab- und Zurücksetzen seiner selbst zu denselben, jedoch in der Art und Weise, daß er bei allen Formen dieser Entäußerung seiner zugleich in sich reflectirt, d. h. das absolute Bewußtsein über dieselben und über denselben bleibe, mithin nie und nimmer aus seinem unendlichen Centrum mir heraustrete, sondern heraustretend in ihm bleibe. So wie daher die Philosophie an sich durch die ganze übrige Würklichkeit vermittelt und letztes Resultat ist, so ist sie ebenso umgekehrt der absolute Alles rückwärts

setzende, Alles im reinen Geiste wiedererzeugende Grund, so daß sie nur als dieses unendliche Setzen Philosophie ist, mithin die unmittelbaren Daseinsformen von Natur und Geist nun zu Ideen ihrer selbst werden — die Eine Idee der Philosophie, welche der Kreis der Ideen aller Dinge, die Alles umfassende Totalität ist. (Ueber den Unterschied der unmittelbaren und wiedergebornen Welt s. m. unten in diesem ersten Theile den zweiten und dritten Abschnitt). So scheidet also der absolute Geist zunächst seine allgemeine Grundlage, die Idee, von sich ab, macht sich dieselbe objectiv und fasset sie an und für sich als den reinen Gedankenkreis — in der Logik. Zweitens scheidet er von sich ab und macht sich objectiv (durch Entlassen seiner selbst in dieselbe und Beisichbleiben in diesem Entlassen) die Idee in ihrem Andersein — und so setzt und begreift er die Natur. Drittens scheidet er von sich ab und macht sich objectiv die Idee in ihrer fürsichseienden Existenz — den Geist, und geht setzend und begreifend durch alle Stufen des Geistes hin bis zu sich selbst zurück, und endet so mit dem Begreifen seiner selbst, worin sich alles Andersein aufhebt, und der absolute Geist sich die reine Befriedigung seiner unendlichen Freiheit gibt. So aber zugleich aus jeder Form unmittelbar in sich zurückkehrend, d. h. alle als die Satzungen seiner selbst wissend, ist er zu bezeichnen mit dem Bilde der unendlichen Ruhe in der unendlichen Bewegung.

Wir haben also hiernach 3 Theile der Philosophie an und für sich zu unterscheiden, die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes. Die folgenden Entwickelungen sollen diese unterschiedenen Sphären bestimmter in ihrem Wesen darstellen, nicht in der Absicht, das ganze

System der Philoſophie an und für ſich zu entwickeln, ſondern um überhaupt ein wahrhaftes Bewußtſein über die Natur dieſer Sphären zu erzeugen, und namentlich auch, um den Unterſchied der unmittelbaren von der wiedergeborenen Welt ſo wie ihr Verhältniß zu einander, demnach auch das Verhältniß des Begriffes zur unmittelbaren Anſchauung und ſinnlichen äußern Mannichfaltigkeit aufzuklären. Es wird ſich alſo zeigen, inwiefern man der Philoſophie die Frage vorhalten könne: ob ſie die individuelle Würklichkeit zu conſtruiren vermöge? ob nicht vielmehr die empiriſche Erfahrung über den Begriff gerade ſo hinausſchreite wie die That über das Denken? und ob nicht ein göttliches unendlich individualiſirendes und die empiriſche Welt ſetzendes Denken neben dem menſchlichen ſich nur in der Allgemeinheit bewegenden anzunehmen ſei? Um aber hierüber ins Klare zu kommen, müſſen wir die Formen unterſcheiden, worin die Idee iſt. Die drei Abſchnitte unſerer Betrachtung werden alſo ſein:

Erſter Abſchnitt. Die Philoſophie als Logik.

Zweiter Abſchnitt. Die Philoſophie als Naturphiloſophie.

Dritter Abſchnitt. Die Philoſophie als Philoſophie des Geiſtes.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie als Logik.

1) Es hat sich ergeben, daß die Philosophie ein Kreislauf von Begriffen oder Ideen ist. Die Philosophie an und für sich selbst, in ihrem ewigen Wesen betrachtet, ist so der absolute Schluß — als allumfassende Totalität der durch die Vermittlung und Negativität der Natur hin sich verdoppelnden, concrescirenden logischen Idee, welche somit subjectives Leben, Geist ist, und diese Totalität ist das schlechthin concrete System der Gedanken, Begriffe, Ideen. Dieses System als concrete ideelle (aber damit zugleich im höchsten Sinne reelle) Welt ist die Welt als Natur und Geist. Aber die Natur ist die reine Idee nur als Andersein, materialisirtes Gesetz, ihr Aufgehobensein zugleich und Erhaltensein. Und der Geist ist die existirende fürsichseiende Idee, die Idee, welche, aus ihrem Andersein zurückkehrend in sich selbst, fürsichseiendes, geistiges Centrum, sich wissende und frei bethätigende Idee ist. Der philosophirende Geist ist die Welt- und Selbstschöpfung im Geiste. Da nun die Welt nur das Dasein, die Existenz der Idealität in den Hauptformen der Natur und des Geistes ist, und da diese also, wenn schon als Andersseiн und Fürsichsein der Idee, doch nur die anders- und fürsichseiende Idee sind: so ist die Idee an und für sich selbst die ewige allgemeine Grundlage, das reine abstracte ideelle Wesen von Natur und Geist, welche letztere daher nur aus jener zu begreifen sind. Das Erste daher, was der philosophirende Geist sich objectiv macht und begreift, ist seine eigne, wie auch der Natur und des Geistes über-

haupt, reine unsichtbare Grundlage, die an und für sich seiende Idee, der Logos, die in sich entwickelte Allgemeinheit, das erste Grundglied des Totalschlusses, der immanente abstracte Lebensgeist des Alllebens. Dieses ist das unverhüllte nur in sich selbst unterschiedene Reich der reinen Idealität, sind die Achsen und Angeln der Welt der Natur und des Geistes, und jede Form und Stufe der Natur wie des Geistes ist nur das Dasein der reinen Idealität in irgend einer nähern concreten Bestimmtheit, also nur zu fassen, zu begreifen von jener aus. Daher gelten denn die logischen Bestimmungen ebensosehr von der Natur als dem Geiste; nur die absolute Idee ist der abstracte Geist selbst. Daher muß man sich z. B. nicht durch die Bestimmungen von Mechanismus und Chemismus in dem objectiven Begriffe irre machen lassen; denn dies sind hier aus der Natur zwar entlehnte aber allgemein gemachte Bestimmungen, wie man ja auch von einem mechanischen Gedächtnisse, mechanischen Auswendiglernen, Staatsmechanismus, Wahlverwandtschaft der Seelen u. s. f. redet. In der wahren speculativen Philosophie ist jedes Wort nur ein Zeichen für einen bestimmten Gedanken, eine bestimmte Idee, und kann daher nur aus der immanenten Entwickelung des Denkens verstanden werden als das was es ist. Der Philosoph muß sich dann in der Sprache nach den möglichst entsprechenden Ausdrücken umsehen, und könnte man auch hier und da noch zweckmäßigere Ausdrücke an die Stelle der von Hegel gebrauchten setzen, so würde dadurch doch die Idee an und für sich nicht gefördert, wenn schon vielleicht manchem Mißverständnisse vorgebeugt werden. Als das gedachte Reich nun, als die Logik, ist dasselbe ein vom absoluten Geiste in ihm selbst abgeschiedenes und gesetztes.

Ist also auch der Logos das allgemeine Wesen der Welt, so ist dieses doch nicht so zu nehmen, als gehe die rein ideelle Entwickelung der Logik zeitlicherweise der Natur und dem Geiste voraus. Der Logos ist nur in und mit diesen als deren allgemeine Idealität, und frei an und für sich gesetzt als diese Grundlage ist er nur im absolut denkenden Geiste, welcher die unendliche Abstraction seines Wesens macht, und so seine an sich seiende Voraussetzung zugleich für sich setzet, weshalb die Logik die reine Idee an und für sich ist. Auch sind die Formen der logischen Idee keineswegs zu fassen als bloße d. h. leere Formen. Denn sie sind ihr eigner Inhalt als die reine sich in sich unterscheidende und vermittelnde Idealität. Allerdings aber sind sie Abstractionen, Abscheidungen des absoluten Geistes so wie Wesens-Allgemeinheiten gegen die concreten Daseinsformen von Natur und Geist, aber doch innerhalb ihrer eignen Sphäre als System concret in sich. Ein wahrer Formalismus und eine auch in sich selbst abstracte Abstraction ist hingegen die formelle, empirische und blos verständige Logik, so wie alle Verstandesformen und Abstractionen der empirischen Wissenschaften als basirt auf diese Logik.

2) Die Form und Methode hingegen der Philosophie, und namentlich zunächst in der ideellen Reinheit der logischen Idee ist Genesis, Vermittlung, absoluter Schluß und Selbsterzeugung: das erste abstracte Poniren, welches unmittelbar als der Widerspruch in sich die Negativität und damit das Unterscheiden und Gegensetzen seiner (der unendliche Lebenstrieb, das schaffende Princip), und endlich das tiefere Vermitteln, der concrete Grund ist als die sich bewegende die immanenten Seiten in einander über-

ſetzende Einheit — im tiefſten Sinne die ideelle Thätigkeit der Doppelſetzung derſelben Totalität, die Idealität des Subject-Objects, die im Unterſcheiden ſich ſelbſt gleiche Idee, die ſich wiſſende Idee. Indem nun dieſe Bewegung fortwährend in eine durch die Vermittlung ſelbſt reſultirende Unmittelbarkeit übergeht, welche die erſte Unmittelbarkeit in concreterer Weiſe wiederholt, aber dieſe neue Form wieder die obwohl ſelbſt concretere Negativität in ſich iſt und mithin neuer Vermittlungsproceß, ſo gebiert ſich die Logik als ein Kreis von Kreiſen oder Vermittlungen aus (worin ſich auch wieder Totalſphären zu einander wie Satz, Gegenſatz und Vermittlung verhalten, z. B. Weſen, Erſcheinung, Würklichkeit; Sein, Daſein, Fürſichſein; ſubjectiver, objectiver, abſoluter Begriff) — bis endlich alle Negativität überwunden, der letzte Gegenſatz an ihm ſelbſt die abſolute Identität iſt, und eben damit das letzte Reſultat alle Negationen nur als immanente enthält, d. h. nur das abſolute Setzen aller Vermittlungen oder Kreiſe, ſomit der Grund iſt, in welchem ſich die Totalität beſchließt. Dies iſt die abſolute reine Idee, die reine ſich wiſſende Idee, die Idee, deren Andersſein die Idee nur ſelbſt iſt, die einfache Verdopplung der Idee; und alle frühern Formen des Seins, Weſens und Begriffes ſind nur die abſtracteren Grundlagen, welche von ſich abzuſcheiden und ſich vorauszuſetzen, zu projiciren, und aus ihnen in ſich zurückzukreiſen die Thätigkeit der abſoluten Idee iſt, welche aber ſelbſt wieder nur die geſetzte totale Grundlage (inſofern noch unwürklich, noch nicht exiſtirend) iſt, die ſich der abſolute Geiſt zur Vorausſetzung gibt, alſo ſelbſt Abſcheidung und Projection iſt. Die Logik iſt nun abſoluter Schluß in ſich, weil und inwiefern die abſolute Idee jedes ihrer drei

Grundglieder zur ersten und zweiten Prämisse und zum Resultat macht. So macht sie erstens Sein und Wesen zu Prämissen (in der ersten unmittelbaren Entwickelungsweise) und resultirt aus dieser Vermittlung als Begriff. Zweitens macht sie Wesen und Begriff zu Prämissen und entläßt das Sein als gesetztes Resultat. Drittens macht sie Begriff und Sein (als welche nun beide schon Resultate sind) zu Prämissen, und entläßt das Wesen als gesetztes Resultat, als Scheinen des Begriffes im Sein. Sie selbst aber, die absolute Idee, bleibt immer das unendliche Centrum, welches sich in alle Gegensätze des Begriffs und des Seins, des Begriffs und des Wesens, so wie in die inneren Gegensätze jedes Theils entwickelt, und sie alle in sich beschlossen und vermittelt enthält. Indem nun in diesem ganzen Processe der Begriff innerhalb seiner allgemeinen Idealität beschlossen bleibt, und mithin von empirischer Einzelheit und Individualität als solcher keine Rede sein kann, so gehet der Begriff ganz auf in seiner Objectivität, und die Objectivität im Begriffe, und der absolute Geist vollbringt die volle Schöpfung an und für sich. Freilich gibt es auch hier den Unterschied des Allgemeinen und Einzelnen; so ist z. B. das hier so eben Dargestellte selbst nur das ganz Allgemeine, während jedes Glied wieder eine specifische Entwickelung in ihm selbst ist, bis zu letzten Gliedern, welche unterschiedslos die einfachen Elemente der Kreisbewegung sind. So ist selbst die ausführlichere Entwickelung der Logik von Hegel noch nicht als absolut specificirt zu betrachten. Dies thut jedoch der Idee der Logik als einem in sich selbst völlig abgeschlossenen Ganzen keinen Eintrag, weil die speciellsten Glieder derselben doch immer, ihrem Wesen nach, Allgemeinheit des Begriffes an und für sich sind. Es gibt

deßhalb auch in der Logik als der nur gesetzten reinen Idee keinen Unterschied einer unmittelbaren und wiedergebornen Welt, wie dieses, nach der unten folgenden Betrachtungen, in der Welt der Natur und des Geistes der Fall ist. Sondern die logische Idee als System ist nur, inwiefern sie im absoluten Geiste ausgeboten und gesetzt wird, und Nichts in ihr ist ein bloßes Entlassensein in begriffsloses Dasein. Bei Natur und Geist kann man sagen: Hier ist unmittelbare Natur und unmittelbarer Geist, hier im Geiste gesetzte Natur und gesetzter Geist. Aber die Logik ist nur als im absoluten Geiste Gesetztes (es sei denn, daß man die Logik selbst als Entwickelung im Geiste betrachte; hier aber ist sie Idee an und für sich selbst). Doch davon weiter unten.

3) Gerade aber, weil die logischen Formen unter dem Exponenten der ideellen Allgemeinheit stehen, hat die absolute Idee, welche in Beziehung auf die logischen Glieder selbst mit keiner Negation behaftet ist, weil sie alle setzet, doch als selbst gesetztes Totalglied, unmittelbares Totalmoment, die Totalnegation an ihr selbst und ist somit die Entäußerung ihrer, das Sichübersetzen und Uebergehen in die Natur, welches aber als Uebergehen der absoluten Idee im Systeme der Wissenschaft zugleich das Setzen ihrer selbst als Natur, mithin das freie Sichentlassen zur Natur ist. Die absolute Idee ist der Widerspruch in sich, das gesetzte absolute Fürsichsein zu sein, nicht die concrete Subjectivität des Selbstsetzens und Selbsterzeugens, der Geist. Nun ist aber Geist eben das absolute Fürsichsein, die logische Idee aber als gesetzte der gesetzte Geist, d. h. die gesetzte für sich seiende unendliche Idee. Somit ist die absolute Idee zwar der Geist, aber der Geist der als Geist, d. h. als sich selbst setzend nur gesetzt ist, d. h. der Geist der nicht Geist

ist — der tiefste Widerspruch, weshalb denn auch die absolute logische Idee, so wie auf anderem Gebiete die Willkühr und das Böse des endlichen Geistes vom Verstande am allerwenigsten zu fassen ist, weil diese Formen, in verschiedener Weise, der Widerspruch selbst im höchsten Sinne sind (der willkührliche und böse Geist die unfreie Freiheit, die absolute logische Idee das gesetzte Selbstsetzen). Jener Widerspruch nun der absoluten logischen Idee ist nur der Widerspruch der Möglichkeit und Würklichkeit, dies, daß der Geist nur der abstracte, unwürkliche Geist ist (wie der Geist der Neuplatoniker als immer noch, obschon absoluter dreieiniger Geist an ihm selbst, doch ein Jenseits, eine unwahre Abstraction). Dieser Widerspruch ist somit unmittelbar die Auflösungsbewegung seiner, das Verwürklichungsstreben des absoluten Geistes; und da dieser als logischer nur der unmittelbare gesetzte Geist ist, so ist der Gegensatz, welchen die logische Idee erhält, auch nur das unmittelbare Andersein, das Sichübersetzen und Uebergehen der reinen Idee in die Natur. So daß mithin die Natur, als Selbstnegation der logischen Idee, d. h. des gesetzten abstracten Geistes, das freie Sichaufheben der Idee zur Natur, das freie Sichentlassen der Idee ist (nur in Beziehung auf den concreten absoluten Geist, die Philosophie, ist Alles ein Gesetztwerden, und die Frage ist nur, wie eine Form und Stufe gesetzt werde; das Sein ist gesetzt als übergehend in das Dasein, das Wesen als in sich scheinend, der Begriff als sich entwickelnd, die absolute logische Idee endlich ist gesetzt als setzendes Sichaufheben zur Natur, d. h. als freies Sichentlassen zu ihr, als ein ebenso freier wie unfreier Uebergang, oder als ein Uebergang zur Unfreiheit aus der abstracten Freiheit —

nur der concrete Geist bleibt in allem Andersſein ſchlechthin in ſich reflectirt, abſolut frei, er ſetzt aber den abſtracten Geiſt als ſich überſetzend in die Natur — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 244 u. 247). Inſofern alſo überhaupt die abſolute logiſche Idee ſelbſt ein Geſetztes iſt, ſo iſt der Uebergang der Logik in die Natur-Philoſophie vielmehr die Thätigkeit des abſoluten Geiſtes, die erſte Abſtraction der Innerlichkeit als der allgemeinen Grundlage aufzuheben zu ihrem Gegentheil, der Aeuſſerlichkeit, aber in ihr den Begriff als die innere Seele und das organiſirende Princip zur Macht der äußeren Geſtaltung zu machen, alſo den Begriff, die Logik, zugleich darin zu erhalten (wie eben bei den Neuplatonikern der Nous zur Weltſeele umſchlägt, aber die Ideen durch die Weltſeele hin das die Materie zu Geſtalt und Leib organiſirende Princip bleiben). Aber von der philoſophiſchen Natur, d. h. von der im Begriffe geſetzten Natur, iſt zu unterſcheiden die nur unmittelbar daſeiende Natur. Dieſe letztere iſt die abſtracte Idealität, wie ſie unmittelbares Sichaufheben zur Natur und Anderswerden ihrer iſt; erſtere hingegen iſt die im Geiſte geſetzte Idee, wie ſie ſich als ihr Andersſein ſetzet — die nicht aus dem Begriffe und Geiſte entlaſſene Natur, die ideale, wiedergeborne Natur (m. ſ. oben Geneſis und Eintheilung Nr. 2). Was ſich hieraus ergibt, iſt näher zu betrachten.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie als Naturphilosophie.

1) Die Natur stehet in einem ganz andern Verhältnisse zum philosophirenden Geiste als die logische Idee. Diese an und für sich betrachtend und entwickelnd bleibt das unendliche Denken in seinem eignen reinen Elemente (denn die Anwendung und Nachweisung der logischen Kategorieen in den Sphären der Natur und des Geistes zeigt nur, daß die logische Idee der Alles durchziehende und bewegende allgemeine Lebensgeist ist, welcher aber in jeder Sphäre der Wirklichkeit nicht als solche Abstraction, sondern als concret und eigenthümlich bestimmt da ist, z. B. das Werden als Bewegung, das Scheinen als Licht, als Phänomenologie des Bewußtseins, das Leben als Thier, die absolute Idee als absoluter Geist). Der Gedanke denkt daher in der Logik sich selbst nur als Gedanke, als Gedanke an und für sich. Die Natur hingegen betrachtend und entwickelnd geht das Denken heraus aus seiner reinen Idealität und über in die Entäußerung, das Andersein oder die Negation seiner, so jedoch, daß der absolute Geist auch in der Naturphilosophie zugleich durchaus bei sich selbst bleibe, die Natur als gesetztes Andersein, als Schöpfung seiner von sich abscheide, sich objectiv mache und in sich halte.

2) Es ergibt sich nun hier sogleich der wesentliche Unterschied der empirischen Naturanschauung und Naturwissenschaft von der Naturphilosophie, indem der Geist bei diesen unterschiedenen Formen auf verschiedenen Stufen seiner Entwickelung und Auffassung der Natur stehet — auf den Stufen der Sinnlichkeit, der Ver-

standesreflexion und der Vernunftentwickelung. Das Erste begründet die unmittelbare Erfahrung, das Zweite die einseitige Theorie, das Dritte die Idee der Natur.

a) Als unmittelbar die Natur anschauend ist er selbst, der Geist, obschon einerseits in sich reflectirt und Bewußtsein, doch andererseits Entäußerung, Sichübersetzen in die zeitlich-räumliche Äusserlichkeit, und sein ideelles Bilden der Naturformen, d. h. seine Thätigkeit der Verwandlung der realen Äusserlichkeit in ideale, in Bild und Vorstellung, (wie Aristoteles sagt: „der Geist faßt nicht die Massen der Dinge, sondern ihre Formen, εἴδη, in sich herein"; d. h. er ist die Thätigkeit, das unmittelbare Dasein zugleich aufzuheben in ein entsprechendes Dasein, welches als nicht blos entlassen, sondern als entlassen zugleich und unmittelbar in die Idealität zurückgenommen, wenn schon in dieser ersten Rücknahme noch lange nicht wahrhaft assimilirt und begriffen erscheint) — diese Thätigkeit also ist nur Nachbilden der Natur, unmittelbares ideelles Setzen, und die zeitlich erste des Geistes (worauf der Empirismus, die Erfahrungs-Philosophie mit ihrer tabula rasa, das Ausgehen von Empfindung und Sinnlichkeit u. s. w. ihre Berechtigung stützen; wie denn der ganze Materialismus und Sensualismus den Geist nur als in sich reflectirende Natur, den Willen als reflectirten Trieb fassen, ohne einzusehen, daß dieses der unaufgelöste Widerspruch und daß der Geist zugleich die sich selbst erzeugende Negativität gegen die Natur ist). Dieses sinnliche Aufnehmen folgt so ganz den vielen bunt durcheinander laufenden Formen der Natur. Hier sehe ich einen Stein, dort eine Pflanze, dort ein Thier, einen Stern, einen Fluß, höre diesen und jenen Gesang der Vögel, fühle Glattes, Rauhes, Spitzes u. s. f. und immer und

überall ſehe, höre und fühle ich individuelle empiriſch einzelne Formen, deren an ſich ſeiende Allgemeinheit nur noch der reale Hintergrund iſt, aber in der Sprache ſchon ſeine Manifeſtation hat (jeder Baum iſt ein dieſer, jener Baum u. ſ. w.). Es iſt hier alſo kein immanent nothwendiges Geſetz, warum ich jetzt dieſes, jetzt jenes ſchaue, dieſes in dieſer, jenes in jener Größe, Farbe, Stellung u. ſ. w., wie dieſes im Skepticismus der Alten (des Pyrrhon, Aeneſidemos, Sextus Empiricus) vollſtändig entwickelt iſt. Indem jedoch der Geiſt zugleich Verinnerlichen der äuſſeren Geſtalten iſt, und hiermit ſogleich zunächſt nur unmittelbares Generaliſiren durch die Negativität der Abſtraction und Subſumiren durch Beſtimmen des Allgemeinen oder Negation des Abſtracten mit Belaſſen deſſelben als allgemeiner Grundlage: ſo gewinnt der Geiſt ein Reich der unmittelbaren Vorſtellungen als eine Ordnung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, welches Reichs äußere Manifeſtation die Sprache iſt (m. vergl. Hegel, Encyklopädie §. 459). Hier ſind alle empiriſchen Individualitäten der Natur (auch des Geiſtes) ſchon aufgehoben in allgemeine Formen, und in dieſen als in ihrem ſubſtanziellen Boden ruhend, vortretend und untergehend, wie ja die Natur ſelbſt ſich dem Betrachter als Wechſel der Individuen mit Beharren der ſubſtanziellen Formen, als ein Erzeugen und Aufheben der Individualitäten darſtellt, ſo daß ſich alſo die Gattungen und Arten erhalten, in ihnen aber die Individuen, die erſcheinenden Einzelnen und concreten Würklichkeiten, entſtehen und vergehen. Was ſo das Reich der Vorſtellungen an ſich in der ideellen Ruhe iſt, das iſt die Natur ſelbſt, nehmlich ein Reich von ſubſtanziellen immanenten aber ſo in ihrer Allgemeinheit nicht

erscheinenden (denn Erscheinen ist Sichaufheben des Wesens zur Vereinzelung der Würklichkeit) Formen, welche sich aber durch ihren eignen Trieb, ihre innere Negativität, zu Individuen besondern und so erscheinen, aber, inwiefern das Wesen sich als die negative Macht über die Erscheinung darstellen muß, auch wieder in der Substanz untergehen. Und dieses ist in der Natur wesentlich ein zeitlich-räumlicher Proceß, das Andernsein der Idee, welche aber mit allen ihren Formen (z. B. sogleich den eben bemerkten von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz) der allgemeine Geist der concreten Naturbestimmtheiten, die immanente ideelle Allgemeinheit derselben bleibt.

b) Indem nun aber der Geist in diesem seinem gewonnenen Stoffe von Innen her reflectirend wird, und durch die ursprünglichen logischen Kategorieen (welche die ideellen Formen der Logik und die innere Substanzialität der Natur wie des Geistes sind, von Kant zuerst hingestellt als das Netz, wodurch der Geist die Natur faßt, zum Fürsichsein bringt), welche Kategorieen ihm aber nur noch in der Weise des Verstandes zum Bewußtsein kommen, und auch bei dem sinnlichen Vernehmen schon die nur noch substanzielle Grundlage sind — indem also der Geist durch diese Kategorieen der Reflexion den Vorstellungsstoff in ein System gedankendurchdrungener Empirie verwandelt: so entsteht hierdurch die empirische Wissenschaft der Natur, eine Verwandlung der angeschauten und unmittelbar vorgestellten Naturdinge in ein Reich von Definitionen, Divisionen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse des Verstandes, und in seine Reflexionsformen von Wesen und Erscheinung, Ursache und Würkung, Innerem und Äußerem, Form und Stoff,

Ding und Eigenschaft, Kraft und Materie u. s. f. So daß, während der Geist als sinnlich anschauender in der Unmittelbarkeit des Seins kreiset, er nun im Gebiete des Wesens und seiner Formen so wie des endlichen Begriffes steht (m. vergl. in ähnlicher Beziehung die alte Philosophie von Thales bis Sokrates und dann von diesem bis Philo — unten im ersten Abschnitte des zweiten Theils). Es fehlet aber, indem diese Wissenschaft nur Reflexion der Empirie ist, durchaus die immanente Genesis und Nothwendigkeit, an deren Stelle Analogie, Induction und Reflexion über die Natur tritt. Die innere Nothwendigkeit, daß Sonnensysteme, Steine, Pflanzen, Thiere u. s. f. sein müssen, ist nicht vorhanden, sondern höchstens die äussere Genesis, daß unter diesen Bedingungen das und jenes sich erzeugen muß, wo denn das post hoc ergo propter hoc u. dgl. auch ihre Rollen spielen. Allerdings jedoch zeigt sich ein näherer Uebergang zur Philosophie, zur Vernunft oder Idee, in der genialen empirischen Reflexion (wie z. B. bei Göthe), welche ein geniales empirisch-reflectirendes Betrachten und damit die unmittelbare, mehr künstlerische und poetische, Idee ist. Das Höhere und Wahre solcher Anschauung kommt derselben zu aus der immanent würkenden Idee, welche sich aber hier noch nicht frei begreift. Aber die äussere Genesis läßt schon innere Nothwendigkeit ahnen, und die Widersprüche im Systeme der Reflexion, so wie das, daß der Geist in der empirischen Wissenschaft sich noch als unfrei erkennen muß, weil er nicht das Setzen der Natur ist, treibt nun fort zur Philosophie der Natur.

c) Die Naturphilosophie nehmlich ist Schaffen der Natur in und aus der Idee, ist das Gedanken- und

Begriffssyſtem der Natur, oder die Natur als Syſtem des Gedankens und Begriffes, ſo aber zugleich die aufgehobene nur äußere und vielmehr die in der Idealität des Geiſtes ſo gehaltene Natur, daß ſich ihre Momente nicht zu nur äußerem realem Daſein verunmittelbaren und als ſolches für ſich fixiren können (ſolche Geſtaltung iſt vielmehr die unmittelbare und mithin unmittelbar angeſchaute Natur, obſchon auch dieſe angeſchaute Natur ſchon die einfache, erſte Ueberſetzung der Realität in Idealität, ſchon das Durchbohren der Maſſe und Verwandeln derſelben in Formen, reine Lichtgeſtalten iſt, aber noch nicht freies Setzen, Schaffen der Natur, alſo nicht die abſolute Durchbohrung, der Begriff derſelben). Nun iſt aber der Begriff als Natur in ſeiner Entäußerung, und mithin ſcheint es unmöglich, daß die Natur in den reinen Begriff verwandelt werde; denn das würde ja heißen, die Natur überhaupt nur aufheben, d. h. wir würden wieder nur den abſtracten Geiſt der Natur, alſo die logiſche Idee an ſich und folglich nicht die Natur, ſondern nur die logiſche Idee, welche ebenſo auch der abſtracte Geiſt des Geiſtes iſt, faſſen, die Natur folglich als ſolche würde ſich vor dem Feuer des Begriffes nur auflöſen; oder man würde umgekehrt die Meinung faſſen können, die Natur müſſe in die logiſche Idee hereingezogen, etwa in dem objectiven Begriffe, dem Mechanismus, Chemismus und der Teleologie ausgeführt werden (wie denn Weiße in der Metaphyſik Raum, Zeit und Bewegung, Schwere, Cohäſion u. ſ. f. abgehandelt hat — was freilich ein faſt plump zu nennendes Verkennen des Totalſchluſſes der Philoſophie iſt, worauf man aber, nach dem Angegebenen, doch leicht verfallen kann). In der Logik nehmlich iſt, wie wir ſahen, der abſolute Geiſt

in seinem eignen abstracten Gedanken-Elemente, also nur die sich selbst im Setzen begreifende reine Idee, absolute Identität von Gedanke und Gedachtem, der nur sich als Gedanke denkende Gedanke. Aber die Natur ist Sichaufheben der Idee zu entäußertem Dasein; wie nun soll sie begriffen werden als Gedanken- und Begriffssystem? Allein diese scheinbare Schwierigkeit hebt sich auf im Begriffe des anschauenden absoluten Geistes, also des absoluten Geistes, der sich in seinem Andersein erhält, wie denn die Neuplatoniker die Materie und ihre Entwickelung als Stillstand d. h. Satzung des anschauenden Nous fassen. Das begreifende Anschauen nehmlich ist zwar selbst Entäußerung des reinen logischen Geistes, aber Entäußerung, welche unmittelbar in die Idee zurückgenommen ist, also nicht zum nur äusseren Dasein fortschreitet. Im anschauenden absoluten Geiste ist also das Doppelte enthalten: einmal die Entäußerung also die Identität mit der Natur, sodann aber die nicht nur entlassene Entäußerung (welche die unmittelbare, nicht die begriffene Natur ist), sondern sie als unmittelbar in den Geist reflectirt, wodurch der Geist deren Macht bleibt, d. h. begreift, denn der Begriff ist des Geistes Macht. Dieses ist mithin so aufzufassen, daß die absolute Idee, welche der philosophirende Geist als sein Wesen setzet, sich von Innen her aufthut, herausschließet zur anschauenden Idee, welches Erschließen und Entschließen aber wieder nur ein Gesetztwerden des Sichherausetzens der absoluten Idee zur anschauenden vom absoluten Geiste ist, welcher daher in dieser anschauenden Idee ebensosehr bei sich bleibt.

a) Dieses Produciren der anschauenden Idee ist also ein Schaffen der Natur, und in und mit ihm nothwen-

dige dialektische Genesis derselben. Die Natur entspringt aus der sich im Elemente des Andersseins entwickelnden Idee mit derselben Nothwendigkeit, womit die logischen Gedankenbestimmungen sich auseinander entwickeln; Form hebt sich von Innen her auf zu anderer Form, Stufe zu anderer Stufe. Begriffen wird die Natur, weil sie Schöpfung des Geistes ist, und die erkennende Idee in dem, was sie von sich abscheidet und sich objectiv setzet, der Natur, bei sich bleibt, weil sie in dem Sicherschließen ihrer zugleich die ideelle durchdringende Einheit bleibt, also die Natur in ihrem Werden, in ihrer Genesis aus der sich selbst aufgehenden Idee fasset, mithin nicht aus sich herausgeworfen wird, sondern die affirmative Continuität des Begriffes in sein gesetztes Andersein, die Anschauung, ist, so wie der Geist, das Denken im Willen bei sich bleibt, weil der Gedanke in dies sein Andersein, seine Negation zugleich sich positiv und ponirend continuirt, also die Negation zwar gesetzt, aber eben deshalb nicht nur entlassen, sondern unmittelbar zurückgenommen ist in die positive Einheit. Das ist also kein Vernichten derselben, denn so wäre die Natur nicht gesetzt und begriffen, auch kein fixer Gegensatz derselben zur Idee und zum Geiste, denn dann wäre sie ebensowenig gesetzt und begriffen: sondern man könnte das Verhältniß vergleichen und der Vorstellung näher bringen in dem Bilde des animalischen Organismus, welcher durch seine Assimilation die unmittelbareren niedern Naturformen zwar nicht vernichtet (die chemischen Elemente), aber auch nicht für sich bestehen läßt, sondern, indem er die kunstvollen Gestaltungen des Gehirns, Auges, Ohrs u. s. f. aus ihnen bildet, die Idealität ist, welche ihr Andersseiu bewältigt, durch-

dringt und / ohne Vernichtung, zur Einheit verklärter Gebilde, idealisirter, empfindender Organe aufhebt, mithin darin affirmativ continuirt ist. Nur daß dieses eben blos Bild ist, und der absolute Geist die ganze Natur in selbst nicht mehr natürliche Idealität, sondern in Geist, in Gedanken- und Begriffssystem emporhebt.

Hierbei und, wie es scheint, hiergegen erhebt sich aber nun das Bewußtsein, daß diese ganze gesetzte Naturwelt nur die ideale und verklärte, d. h. nur die immanente Natur des absoluten Geistes sei, daß hingegen dieser Geist auch nicht ein Sandkorn (es ist aber gleichgültig, ob man sage ein Sandkorn oder ein Sonnensystem) als äußeres unmittelbares Dasein entstehen lassen, mithin im eigentlichen Sinne gar nichts schaffen könne. Denn der Gedanke und Begriff einer Naturform sei doch nicht das Projiciren derselben in das reale empfindbare Dasein; und der Geist könne tausendmal einen Stein, Pflanze u. s. w. denken, ohne daß ein solcher und eine solche würkliches Dasein gewönnen. Daher sei dieser philosophirende Geist doch nur menschlicher und nachbildender oder höchstens innerlich und ideell construirender, nicht aber göttlicher und wahrhaft schaffender, insofern also doch immer schwach und ohnmächtig. So könne also dieser Geist, wenn etwa der Mensch, der in ihm lebt, von einer Kugel oder Lawine bedroht wird, durch all sein Denken keine Macht über diese Dinge, d. h. keine wahre zugleich äussere Macht sein, sondern er werde von ihnen durchbohrt und begraben ohne Macht und Kraft dagegen. Dieses sei von dieser Seite her des menschlichen Philosophirens Nichtigkeit, und die Meinung, daß dieses Denken im absoluten Geiste stehe, Denken des absoluten

Geiſtes ſei, ſei bloßer wahnſinniger Wahn. Der Menſch habe vielmehr das Bedürfniß und den Glauben eines ganz anderen göttlichen oder abſoluten Geiſtes, welcher ſich etwa in Jeſus Chriſtus offenbart habe, und welcher Berge verſetzen, Stein in Brod, Waſſer in Wein verwandeln, Todte auferwecken und dem Meer gebieten könne — und alles dies wahrhaft und würklich, nicht bloß in der Idee, im Geiſte, und doch durch den bloßen Gedanken und Willen, welcher hier, in Gott, ſelbſt die That und Macht ſei. Und geſetzt auch, daß das, was Jeſu Chriſto zugeſchrieben wird, nur immanentes Bilden des religiöſen Gemüths ſei (μῦθος — im weitern Sinne dieſes Worts: und daß es dieſes der Hauptſache nach, aber deswegen doch keineswegs abſtracte Idee ſei, ſondern zuſammengehe, und mit Nothwendigkeit zuſammengehe in eine concrete Perſönlichkeit, dieſes iſt nur die Idee des religiöſen Standpunctes ſelbſt); ja geſetzt, daß ſich das Wunder mit der wahren Anſicht von Gott (bei welcher ebenſoſehr Alles als Nichts zum Wunder wird) nicht vertrage, wie dieſes der conſequente Rationalismus im Gegenſatze gegen den Supranaturalismus behauptet: ſo ſpricht ſich darin doch wenigſtens das aus, daß der Menſch dem abſoluten Geiſte die ſchöpferiſche That überhaupt beilegen, und daß ihm wenigſtens die Organiſation der würklichen Natur (im Gegenſatze zu den beſondern Wundern in der Natur) als von dem göttlichen Geiſte geſchaffen erſcheinen muß. Für ihn, den religiöſen Geiſt, hat Gott alle realen Dinge der Natur und ihre ganze Verkettung aus ſeiner Idee herausgeſetzt. Obſchon ſich nun hier Schwierigkeiten erheben in Beziehung auf die Zufälligkeit und das Uebel der unmittelbar würklichen Natur, in Beziehung auf die Krank-

heiten, Erdbeben, Vulkane, Wassersnoth, Mißgeburt und Mißwachs, überhaupt dieses, daß die wesentliche Harmonie der Natur in der unmittelbaren Natur zugleich in Disharmonie und blinde äußere Nothwendigkeit ausgelassen ist, welche Nothwendigkeit selbst Zufälligkeit und der unaufgelöste Gegensatz mit dem hier als Alles affirmativ-schaffend gesetzten Gott ist, da es doch unangemessen erscheinen muß, daß Gott der absolute Geist der Wahrheit, Güte, Schönheit, Gesetzlichkeit eine trotz aller Schönheit und Harmonie doch zugleich auch so unschöne und unharmonische Natur setzen sollte, wie denn schon das Erdbeben zu Lissabon (1755) einen auch durch alle damaligen Theodiceen unvertilgbaren Eindruck auf das Kind Göthe (und hier dürften Kinder und Narren die Wahrheit sagen) machte, und wie der Verfasser selbst durch mancherlei Erscheinungen der Natur- und Menschenwelt von seiner frühern Annahme eines unmittelbar vollendeten und Alles in Allem unmittelbar würkenden Gottes heftig zurückgeschreckt, und gerade hierdurch zuerst zu der Philosophie Hegel's mit absoluter Nothwendigkeit hingetrieben wurde; wobei denn ein weiteres Vermitteln und Zwischenschieben so wenig als bei Erklärung des Sündenfalls etwas hilft, weil man doch immer auf ein Erstes, unmittelbar durch Gott Gesetztes, zurückkommen muß, und wobei die Phantasieen einer durch den Menschen verderbten Natur (inwiefern sich nicht das Verderben auf den Leib des Menschen, Verstümmelungen der Thiere u. s. w. bezieht) gar keiner Berücksichtigung werth sind: — trotz dieser Schwierigkeiten hilft sich hier doch der nur gläubige und nur endliches Wissen behauptende Geist, also der einseitige Supranaturalismus und der einseitige Rationalismus, mit dem

allgemeinen Bekenntniſſe des Nichtwiſſens, mit willkührlichen Phantaſieen, mit erbaulichen Betrachtungen über das Gute, welches ſo oft aus dem Böſen hervorgehe, und auch der Skeptiker hilft ſich mit dem allgemeinen Nichtwiſſen, welches hier jedoch bis zum Nichtwiſſen des Seins Gottes, gegen welches gerade jene Wahrnehmungen als Inſtanzen angeführt werden, fortgeht; und nur der ſich ſelbſt vertrauende, der wahrhaft philoſophirende Geiſt ſucht durch vielfache Anſtrengungen die wahre Verſöhnung ſeiner mit aller Würklichkeit zu erreichen, und erträgt in wahrer Freiheit und Selbſtentſagung (in Beziehung auf den endlichen Geiſt, den Menſchen) das Zuſammenſinken aller Stufen ſeiner eignen Phänomenologie vor der Wahrheit, während andere Geiſter, auch wenn ſie noch ſo fanatiſch ſich Gottes u. ſ. w. annehmen, doch noch die Schlange in ihrem Buſen hegen, die Unfreiheit und die Intereſſen der Selbſtſucht.

Gegen alle jene Meinungen iſt daher nun der Begriff der Sache geltend zu machen, wonach die Philoſophie das Schaffen aller Würklichkeit im göttlichen Geiſte und in der Wahrheit und für den Geiſt, und wonach Gott als abſoluter Geiſt nur das Himmelreich und die verklärte Welt, und als ſolche Aufhebung auch des unmittelbaren Daſeins der Natur iſt, welche als unmittelbare und vorausgeſetzte vielmehr zugleich im Widerſpruche und der Negation gegen Gott ſteht, welcher Widerſpruch jedoch ſich in Gott ſelbſt auflöſen muß, welche Auflöſung aber nicht etwa ein Handthieren und Verbeſſern Gottes in der äußeren unmittelbaren Natur (dem ſich negativen Gott oder dem entäußerten unmittelbaren Gott — doch werden wir weiter unten ſehen, wie Gott der Geiſt

wenigstens durch die Vermittlung der Menschen auch durch äußere That in die unmittelbare Natur einwürkt), sondern wahrhaft der sich aus seiner Unmittelbarkeit und Negativität der Natur heraus als absoluter Geist erzeugende Gott, und das Schaffen der verklärten Natur im Geiste ist, in welcher geistdurchdrungenen Natur die Zufälligkeit und das Uebel, die ganze nur entäußerte Oberfläche der ersten Natur in das ewige substanzielle und ideelle Wesen, die reine begriffsmäßige, durchweg harmonische, Natur aufgehoben ist, aber zugleich mit bewußter Negativität gegen jene Unmittelbarkeit. Und derjenige, welcher weiß, daß der Geist das unendlich Höhere, und daß seine freien Thaten des Denkens die Wahrheit gegen die Unfreiheit der Natur sind, wird an die Stelle eines natürlichen Thuns Gottes in der Natur (welches nur das Thun des unmittelbaren, damit nicht wahrhaften, Gottes ist), oder eines widernatürlichen Thuns in der Natur (welches eine begriffslose Phantasie und unauflöslicher Widerspruch ist), vielmehr die im Geiste wiedergeborne und auch durch die menschliche Vermittlung sich der äußern bemächtigende Natur setzen.

β) Wir sind hiermit an die Unterscheidung der unmittelbar existirenden und der ideell oder im Begriffe existirenden Natur gekommen, und werden dann weiterhin auch die nicht nur wesentliche innere Identität beider, sondern auch die Vermittlung derselben durch empirische Anschauung und äußere That erkennen.

αα) Die Idee nehmlich in ihrer Unmittelbarkeit genommen, und noch nicht als das reine Dirimiren und Entwickeln des absoluten Geistes, also noch nicht als gesetzte Idee oder logisches System, ist nur in dieser reinen

Abſtraction die beſtimmungs- und unterſchiedsloſe Idealität d. h. nur das reine ideelle Sein, das Unſagbare und Begriffsloſe, das unerkennbare Sein, Ueberweſen und Uebergute, das unbegreifliche Eine der Neuplatoniker (es iſt nehmlich nur die reine Abſtraction, noch nicht Identität Unterſchiedener, alſo noch nicht Begriff — aber es hat deshalb keine Wahrheit, iſt nur Moment und in ihm ſelbſt die ewige Negativität ſeiner, iſt nur als Sichbewegen, wie ſich ſogleich zeigen wird). Dieſes iſt alſo Gott in ſeiner Abſtraction und nur als Anfang, nicht Geiſt, wie wenn man von ihm ſagt, er ſei das unendliche Sein, das abſolute Weſen, das Unbegreifliche, das Eine, Parabrahm u. ſ. w. So iſt er nur als Vater beſtimmt (welches freilich ſich ſogleich als den Widerſpruch ſelbſt offenbart; denn Vater iſt nicht ohne Sohn), d. h. nicht wie der Vater Totalmoment im heiligen Geiſte, oder der heilige Geiſt die Thätigkeit iſt, ſich im Vater die ewige Grundlage ſeiner voraus zu ſetzen, und als reine Beziehung in dieſer Grundlage auf ſich ſelbſt der heilige Geiſt als Vater oder unter dem Exponenten des Vaters, alſo als Vater der heilige Geiſt ſelbſt zu ſein in der Weiſe der nur immanenten abſtracten Vermittlung (wie denn nach dem Neuplatoniker Proklos der νοῦς er ſelbſt iſt zunächſt nur οὐσιωδῶς, und weiterhin erſt ζωτικῶς und νοερῶς). Denn ſo iſt er das Thun des abſoluten Geiſtes, ſich ſein entwickeltes Weſen vorauszuſetzen und ſich dadurch zu vermitteln, um der abſolute Geiſt, die unendliche Vermittlung in ſich zu ſein; denn der Geiſt iſt nicht ein Anderes als dieſes Thun ſelbſt, nur das Inſichkreiſen. Sondern jene abſtracte Idealität iſt der nur unmittelbare Vater, nicht ſich denkendes Denken, nicht Geiſt (wie eben die Neu-

platoniker das Eine als das Bewußtlose, Unterschiedslose, Hyperagathon und Hyperkallos, d. h. in der That die reine Abstraction, bezeichnen). So als reine Unmittelbarkeit ist er jedoch Idealität an sich, somit Vermittlungsthätigkeit, d. h. zunächst das ideelle Sein, welches unmittelbar die Negation also die Aufhebung seiner ist, weil es der Widerspruch in sich ist, nur an sich das absolute Fürsichsein oder die Idealität zu sein, nur δυνάμει νοῦς nicht ἐνεργείᾳ, weil sein Sein mithin unmittelbar sein Nichtsein ist — das Princip alles Triebs, Lebens, aller Selbstverwürklichungsthätigkeit. Dieser Widerspruch schlägt also unmittelbar und ewig zum Processe der Idealität aus, und dieser ist zunächst die erste Negation ihrer als erster Unmittelbarkeit und so Sichaufheben zum Andersein als dem Gliede der Vermittlung. So als Herausgehen aus ihrer ersten in die zweite Unmittelbarkeit ist sie Entäußerung jener also ihrer selbst, mithin im Gegensatze gegen jene, worin sie als das reine ideelle innerliche Sein ist, das reine äusserliche Sein, und dieses reine äusserliche Sein ist der Raum, das reine unmittelbare Außersichsein, Außereinandersein, unterschiedslos weil ganz abstract. Indem es aber erstens die Idealität ist, welche Negation ihrer ist nur um Idealität d. h. für sich zu sein, also ihren absoluten Widerspruch aufzuheben, und indem zweitens diese Idealität sich nur unmittelbar aus einer Abstraction in die entgegengesetzte aufgehoben hat (so daß der Raum nicht als ihr Gesetztes, sondern als sie selbst in ihrer Negation erscheint; denn als Gesetztes wäre er nur, inwiefern der Standpunct des absoluten Geistes schon vorausgesetzt wäre): so ist die Idealität als Raum der Widerspruch, an sich der absolute Geist, in der

Würklichkeit aber nur der Raum zu sein. Dieser Widerspruch ist sogleich wieder als Proceß des Raums sich aufzuheben, die Negation seiner selbst als der ersten Negation zu sein, aber die Negation, welche die Aeußerlichkeit zur Voraussetzung hat, und so zunächst nur als die Einheit der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, als die ebenso vorhandene als unmittelbar in die Idealität zurückgenommene Aeußerlichkeit d. h. als die sich processirende Zeit sich darstellen kann. Denn sonst würde das Ausserſichsein überhaupt nur wieder vernichtet, und also wäre keine Vermittlung und durch das Thun vielmehr Nichts gethan; es wäre das abstracte ideelle Sein zurückgekehrt. (Schon oben wurde bemerkt, wie Weiße Raum und Zeit durch völliges Verkennen des Wesens der speculativen Logik in diese hereinnimmt. Die Philosophie überhaupt ist Begreifen aller Würklichkeit. Diese Würklichkeit ist erstens die abstracte des reinen Begriffes, wo der Gegenstand der Begriff an und für sich ist. Sodann ist sie der anschauende Begriff und dieser nun Gegenstand des Begreifens, welches deshalb selbst das anschauende Begreifen ist. Hier sind nun Raum und Zeit die ersten abstracten Formen). Und so schreitet nun die Entwickelung weiter als Natur fort (wie man in der Encyklopädie von Hegel nachsehen kann), indem immer weiteres Zurückstreben der Idealität zu sich selbst als vermittelter Positivität, also zum Fürsichsein, sich im Processe entwickelt. Im Menschen endlich wird die Negation — Negation der räumlich-zeitlichen Entäußerung überhaupt, und die Idealität dieses, obschon vermittelt durch die Natur und sie wesentlich voraussetzend doch dieselbe zugleich von sich oder sich von ihr als dem Andersſein abzuscheiden, nicht mehr blos die im Räumlich-

Zeitlichen befangene Seele zu sein, sondern durch die Vermittlung in sich zurückzukreisen, sich selbst als Object zu fassen, nicht mehr blos in der Aeusserlichkeit ihre Objectivität zu haben, also überhaupt zum Fürsichsein zu gelangen, d. h. als Geist zu sein.

Dieser ganze Proceß nun als unmittelbarer, nicht als gesetzt in dem absoluten Geiste, d. h. die Idee als Natur, nicht als Naturphilosophie, resultirt nur aus dem unmittelbaren Gott, d. h. aus Gott wie er nur an sich, nicht absoluter Geist ist, und die Unendlichkeit der Natur als deren concrete Innerlichkeit und allgemein bildende über Alles hinausgreifende Seele, deren Lebensgeist, die natura naturans des Spinoza und der Deus implicitus Schellings, oder der *νοῦς διακοσμῶν* und die *λόγοι σπερματικοὶ* der Stoiker, der Pantheismus als die bloße Immanenz Gottes, daher auch der Hylozoismus und Gott-Natur Göthe's — diese Unendlichkeit ist nur der unmittelbar schaffende, d. h. nicht wahrhaft schaffende sondern nur zur Natur entwerdende Gott, blos immanent als Vater, die ewige pantheistische Grundlage der Würklichkeit. Als solcher ist Gott (m. vgl. auch Hegel Logik B. II. S. 210. 211) Natur- oder Weltseele oder unmittelbarer Weltgeist, sich in das Andersein entlassend und aufhebend, ohne darin in sich reflectirt zu bleiben, also ohne das entäußerte Dasein unmittelbar als aufgehoben, also nur als ideale Natur, Natur im Geiste, zu setzen d. h. eben ohne absoluter Geist zu sein. Indem nun die Idealität als die Seele der Natur die Macht ihres Andersseins, aber zugleich als die nur unmittelbare Macht vielmehr die Entäußerung und Ohnmacht ist, so ist die Natur der unaufgelöste Widerspruch

als die ebensosehr vernünftige als vernunftlose Nothwendigkeit (m. s. Hegel, Encyklopädie §. 248. Anm. „Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch.“). Denn Nothwendigkeit ist sie als selbstloses unmittelbares Werden und Scheinen, als geistlos und nur unmittelbare Begriffsbewegung. Vernünftige Nothwendigkeit ist sie als Werden und Scheinen des Begriffes, der Idee; vernunftlose Nothwendigkeit als zugleich Entäußerung des Begriffes, der Idee. Jenes ist innere Nothwendigkeit, dieses äußere, und die äußere ist die Zufälligkeit, das äußere Zusammentreffen und Zusammenkommen als solches. Die innere Nothwendigkeit der Natur ist im Begriff zu fassen, weil der Begriff hier die, obschon als Anderssein und im Andern, sich selbst gleiche, die darin sich getreue Seele ist; die äußere Nothwendigkeit ist im Begriffe nicht zu fassen, weil der Begriff darin sich untreu geworden und aufgehoben ist, d. h. also: sie ist nur zu fassen als Entäußerung, es ist nur die Nothwendigkeit überhaupt zu begreifen, wonach die Natur zugleich begriffslos ist; auch kann in concreten Fällen die bestimmte Nothwendigkeit von der Reflexion des Verstandes über die angeschaute Individualität angegeben werden. Davon mehr unten.

ββ) Die Naturphilosophie hingegen, also die im Geiste wiedergeborne, verklärte, ideelle nicht zum Extreme des entäußerten Daseins entlassene Natur, ist die vom absoluten Geiste als Selbstvermittlung in ihm gesetzte Natur, in welcher alle bloße Entäußerung aufgehoben und der Begriff zur Alles durchdringenden, überall positiv gegenwärtigen Seele erhoben ist. Diese Natur ist nun allen-

dings ideelle Natur, die anschauende und angeschaute Idee nur als gesetzt im absoluten Geiste, nicht zum Extreme des entäußerten Fürsichseins und solcher zusammengesunkenen Selbstständigkeit gelangend, also nicht empfindbar. Allein ist sie nicht die gesetzte That des Geistes, die himmlische oder göttliche Natur, und ist nicht das geistige Thun als immanente Schöpfung von Stern, Pflanze, Thier, sind also nicht die wahren Sterne, Pflanzen, Thiere des Himmels höher als die Sterne, Pflanzen, Thiere der unmittelbaren Welt? Allerdings ist es das Wesen des absoluten Geistes, die Welt nur in der Idee, somit zugleich als aufgehoben in sich zu tragen. Denn sollte er als absoluter Geist (denn freilich thut dieses der an sich seiende Geist, der Weltgeist) zum Setzen realer Aeußerlichkeit fortschreiten, so hieße dieses, er sollte die Natur nicht als deren absolute Macht in sich tragen, sondern sich zu ihr aufheben, d. h. aber er sollte sie nicht als Geist setzen, sondern sich selbst in sie entäußern, sich aufheben zu nur unmittelbarem Dasein. Dieses ist aber nicht und kann nach seinem ewigen Begriffe nicht sein die Bewegung des absoluten Alles ideell in sich tragenden Geistes, sondern nur die des unmittelbaren Vaters. Daher sagt denn auch Jesus Christus, als welcher eben das Dasein des religiösen absoluten oder heiligen Geistes ist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", was durchaus allgemein zu nehmen ist und also im Gegensatze zu der himmlischen verklärten Welt, welche jedoch nicht ein zeitliches Jenseits, sondern das immanente ewige des absoluten Geistes ist; denn: „das Himmelreich kommt nicht mit äusserlichen Geberden, sondern ist inwendig in euch." Also ist der absolute Geist gerade wegen seiner unendlichen Freiheit

als die ebensosehr vernünftige als vernunftlose Nothwendigkeit (m. s. Hegel, Encyklopädie §. 248. Anm. „Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch.“). Denn Nothwendigkeit ist sie als selbstloses unmittelbares Werden und Scheinen, als geistlos und nur unmittelbare Begriffsbewegung. Vernünftige Nothwendigkeit ist sie als Werden und Scheinen des Begriffes, der Idee; vernunftlose Nothwendigkeit als zugleich Entäußerung des Begriffes, der Idee. Jenes ist innere Nothwendigkeit, dieses äußere, und die äußere ist die Zufälligkeit, das äußere Zusammentreffen und Zusammenkommen als solches. Die innere Nothwendigkeit der Natur ist im Begriff zu fassen, weil der Begriff hier die, obschon als Andersein und im Andern, sich selbst gleiche, die darin sich getreue Seele ist; die äußere Nothwendigkeit ist im Begriffe nicht zu fassen, weil der Begriff darin sich untreu geworden und aufgehoben ist, d. h. also: sie ist nur zu fassen als Entäußerung, es ist nur die Nothwendigkeit überhaupt zu begreifen, wonach die Natur zugleich begriffslos ist; auch kann in concreten Fällen die bestimmte Nothwendigkeit von der Reflexion des Verstandes über die angeschaute Individualität angegeben werden. Davon mehr unten.

ββ) Die Naturphilosophie hingegen, also die im Geiste wiedergeborne, verklärte, ideelle nicht zum Extreme des entäußerten Daseins entlassene Natur, ist die vom absoluten Geiste als Selbstvermittlung in ihm gesetzte Natur, in welcher alle bloße Entäußerung aufgehoben und der Begriff zur Alles durchdringenden, überall positiv gegenwärtigen Seele erhoben ist. Diese Natur ist nun allen-

dings ideelle Natur, die anschauende und angeschaute Idee nur als gesetzt im absoluten Geiste, nicht zum Extreme des entäußerten Fürsichseins und solcher zusammengesunkenen Selbstständigkeit gelangend, also nicht empfindbar. Allein ist sie nicht die gesetzte That des Geistes, die himmlische oder göttliche Natur, und ist nicht das geistige Thun als immanente Schöpfung von Stern, Pflanze, Thier, sind also nicht die wahren Sterne, Pflanzen, Thiere des Himmels höher als die Sterne, Pflanzen, Thiere der unmittelbaren Welt? Allerdings ist es das Wesen des absoluten Geistes, die Welt nur in der Idee, somit zugleich als aufgehoben in sich zu tragen. Denn sollte er als absoluter Geist (denn freilich thut dieses der an sich seiende Geist, der Weltgeist) zum Setzen realer Aeußerlichkeit fortschreiten, so hieße dieses, er sollte die Natur nicht als deren absolute Macht in sich tragen, sondern sich zu ihr aufheben, d. h. aber er sollte sie nicht als Geist setzen, sondern sich selbst in sie entäußern, sich aufheben zu nur unmittelbarem Dasein. Dieses ist aber nicht und kann nach seinem ewigen Begriffe nicht sein die Bewegung des absoluten Alles ideell in sich tragenden Geistes, sondern nur die des unmittelbaren Vaters. Daher sagt denn auch Jesus Christus, als welcher eben das Dasein des religiösen absoluten oder heiligen Geistes ist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", was durchaus allgemein zu nehmen ist und also im Gegensatze zu der himmlischen verklärten Welt, welche jedoch nicht ein zeitliches Jenseits, sondern das immanente ewige des absoluten Geistes ist; denn: „das Himmelreich kommt nicht mit äusserlichen Geberden, sondern ist inwendig in euch." Also ist der absolute Geist gerade wegen seiner unendlichen Freiheit

als die ebensosehr vernünftige als vernunftlose Nothwendigkeit (m. s. Hegel, Encyklopädie §. 248. Anm. „Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch.“). Denn Nothwendigkeit ist sie als selbstloses unmittelbares Werden und Scheinen, als geistlos und nur unmittelbare Begriffsbewegung. Vernünftige Nothwendigkeit ist sie als Werden und Scheinen des Begriffes, der Idee; vernunftlose Nothwendigkeit als zugleich Entäußerung des Begriffes, der Idee. Jenes ist innere Nothwendigkeit, dieses äußere, und die äußere ist die Zufälligkeit, das äußere Zusammentreffen und Zusammenkommen als solches. Die innere Nothwendigkeit der Natur ist im Begriff zu fassen, weil der Begriff hier die, obschon als Anderssein und im Andern, sich selbst gleiche, die darin sich getreue Seele ist; die äußere Nothwendigkeit ist im Begriffe nicht zu fassen, weil der Begriff darin sich untreu geworden und aufgehoben ist, d. h. also: sie ist nur zu fassen als Entäußerung, es ist nur die Nothwendigkeit überhaupt zu begreifen, wonach die Natur zugleich begriffslos ist; auch kann in concreten Fällen die bestimmte Nothwendigkeit von der Reflexion des Verstandes über die angeschaute Individualität angegeben werden. Davon mehr unten.

ββ) Die Naturphilosophie hingegen, also die im Geiste wiedergeborne, verklärte, ideelle nicht zum Extreme des entäußerten Daseins entlassene Natur, ist die vom absoluten Geiste als Selbstvermittlung in ihm gesetzte Natur, in welcher alle bloße Entäußerung aufgehoben und der Begriff zur Alles durchdringenden, überall positiv gegenwärtigen Seele erhoben ist. Diese Natur ist nun allen-

dings ideelle Natur, die anschauende und angeschaute Idee nur als gesetzt im absoluten Geiste, nicht zum Extreme des entäußerten Fürsichseins und solcher zusammengesunkenen Selbstständigkeit gelangend, also nicht empfindbar. Allein ist sie nicht die gesetzte That des Geistes, die himmlische oder göttliche Natur, und ist nicht das geistige Thun als immanente Schöpfung von Stern, Pflanze, Thier, sind also nicht die wahren Sterne, Pflanzen, Thiere des Himmels höher als die Sterne, Pflanzen, Thiere der unmittelbaren Welt? Allerdings ist es das Wesen des absoluten Geistes, die Welt nur in der Idee, somit zugleich als aufgehoben in sich zu tragen. Denn sollte er als absoluter Geist (denn freilich thut dieses der an sich seiende Geist, der Weltgeist) zum Setzen realer Aeußerlichkeit fortschreiten, so hieße dieses, er sollte die Natur nicht als deren absolute Macht in sich tragen, sondern sich zu ihr aufheben, d. h. aber er sollte sie nicht als Geist setzen, sondern sich selbst in sie entäußern, sich aufheben zu nur unmittelbarem Dasein. Dieses ist aber nicht und kann nach seinem ewigen Begriffe nicht sein die Bewegung des absoluten Alles ideell in sich tragenden Geistes, sondern nur die des unmittelbaren Vaters. Daher sagt denn auch Jesus Christus, als welcher eben das Dasein des religiösen absoluten oder heiligen Geistes ist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", was durchaus allgemein zu nehmen ist und also im Gegensatze zu der himmlischen verklärten Welt, welche jedoch nicht ein zeitliches Jenseits, sondern das immanente ewige des absoluten Geistes ist; denn: „das Himmelreich kommt nicht mit äusserlichen Geberden, sondern ist inwendig in euch." Also ist der absolute Geist gerade wegen seiner unendlichen Freiheit

Gliedern würklich durchgeführt worden sei. Denn in letzterer Beziehung freilich (wie im dritten Theile näher zu erörtern) ist noch gar viel zu thun übrig. Sondern die Frage ist die: ob und warum es für die Philosophie unmöglich sei, bis zu diesen Extremen fortzugehen, und ob diese Unmöglichkeit in ihrer Unfreiheit und Schwäche, oder vielmehr gerade umgekehrt in ihrer Freiheit und Stärke gegründet sei. Die Frage ist im Grunde genommen keine andere als die: ob Gott die Natur nicht nur als vernunftvollen Organismus, sondern auch in ihrer unmittelbaren Vernunftlosigkeit, Gleichgültigkeit und empirischen Zufälligkeit mit allen ihren Disharmonieen, Ungerechtigkeiten, Mißgeburten, Phantastereien, empirischen gleichgültigen Existenzen, bestimmten Anzahl von diesen und jenen Individuen, Pflanzen, Flöhen, Wanzen, Maden, Würmern, Affen u. s. w. u. s. w. schaffe. (Mißgeburten, Epidemieen, Erdbeben, ja den leiblichen Tod des Menschen selbst von des Menschen Sünde ableiten, durch sie erst diese unmittelbare Natur entstehen lassen, gehört selbst zur Phantasterei der Aeußerlichkeit und zu dem Streben den nicht zu läugnenden Bruch der Natur mit Gott, da Gott doch andererseits als unmittelbar absoluter Geist und Schöpfer der unmittelbaren Natur betrachtet wird, mithin diese eigentlich absolut vollkommen sein müßte, nun durch das Zwischenschieben der menschlichen Sünde zu erklären, während dieser Bruch vielmehr in der nothwendigen Gestaltung der unmittelbaren entäußerten Natur, in ihrem Begriffe selbst, und auch weiterhin des Menschen Sünde und Willkühr in derselben Entäußerung und unaufgelösten Endlichkeit, hier des Geistes dort der Natur begründet ist — mit andern Phantastereien hat sich die Philosophie

gar nicht weiter einzulaſſen — m. ſ. auch unten im dritten Abſchnitte dieſes Theils. Inſofern jedoch damit nur geſagt ſein ſoll, daß der Menſch als Gottmenſch, als ewiger und verklärter Menſch auch nur in der verklärten urſprünglichen, d. h. im Begriffe urſprünglichen, Natur lebe, welche ohne ſolche Verkehrtheit ſei, ſo iſt dieſes vollkommen zuzugeben, und nur zu bemerken, daß hier das, was das innere ewige Himmelreich und darin die himmliſche Natur, das Paradies iſt, durch den räumlich-zeitlich befangenen phantaſirenden Menſchengeiſt in „äuſſerliche Geberden", und damit in räumlich-zeitlichen Anfang wie räumlich-zeitliches Ende, überhaupt in äußere Urſprünglichkeit, ſomit in den unaufgelöſten Widerſpruch, den Mythus, und endlich auch die Flachheit hinausgeworfen wird). Ich frage alſo: ob dieſe Eruptionen der Vulkane und Erdbeben und dieſe Orkane, inwiefern ſie gegen Thiere und Menſchen unterſchiedslos und ohne alle Gerechtigkeit wüthen (denn ſonſt iſt auch in ihnen vernünftige Grundlage — m. ſ. Hegel Encyklopädie §. 288 mit Anm.), ob dieſe Mißgeburten der Thiere und dieſes Sichzerfleiſchen derſelben untereinander nach äußerlicher Zufälligkeit, ob dieſe Mißjahre, dieſe phantaſtiſchen Thiergeſtalten u. ſ. w. u. ſ. w. (m. vgl. E. Platner, philoſophiſche Aphorismen I. S. 606 oder §. 1001 ff.) — ob dieſes Alles die Welt Gottes des abſoluten Geiſtes ſei? Wohl iſt dieſe ganze Natur in ihrer Unterlage, iſt ſomit Alles in ihr zugleich vernünftig; aber die Natur, wie ſie iſt, iſt ſie der unaufgelöſte Widerſpruch, und entſpricht ſomit dem Begriffe überall ebenſoſehr als ſie ihm überall nicht entſpricht, ſondern der auſſer ſich ſelbſt gerathene Begriff iſt. Und iſt es vernünftige That Gottes, daß ſich Pflanzen und Thiere

gerade in dieſer beſtimmten Zahl erzeugen, daß hier das Ungeziffer durch Naturverhältniſſe begünſtigt dort unterdrückt wird, daß ein Blitz dieſen erſchlägt, jenen lähmt, einen dritten unverſehrt läßt u. ſ. w.? Mag ſich immer der fromme Glaube hierbei in begriffsloſe Phantaſieen, Nichterkennen der göttlichen Vorſehung u. dgl. flüchten, und mag auch der Menſch manche Mißgeſtaltung der Natur zum Guten zu kehren wiſſen: vor dem wahren Begriffe der Natur und Gottes erſcheint ſolches Weſen nicht als unmittelbare poſitive Setzung des abſoluten Geiſtes, ſondern als äuſſerliche Nothwendigkeit der unmittelbaren entäußerten Natur, und in Gott vielmehr aufgehoben zur idealen, himmliſchen Natur; und der abſolute Geiſt iſt nicht dieſes, ſich als ſolcher mit dieſer unmittelbaren Grundlage ſeiner werkthätlich und unmittelbar einzulaſſen, und in dieſe unaufgelöſte Endlichkeit äuſſerlich einzugehen, ſondern die freie Thätigkeit, dieſelbe ideell aufzuheben in die lautre Natur der Idee, die nicht entlaſſen und entäußert iſt, und in dieſer unendlichen Schöpferthätigkeit die freie abſolute ungetrübte und unverhüllte Seligkeit zu ſein, welche aber dann auch in der religiöſen Beſeeligung des Menſchen, der verklärten Sinnlichkeit der idealen Kunſt, dem vernünftigen Recht und Staat, und der Herrſchaft des Menſchen über die unmittelbare Natur vom Geiſte aus ihre rückſichtsvollen praktiſchen Seiten hat, und ſo zugleich fortwährend auch zeitliches und äußeres Verklären der unmittelbaren Natur iſt: welches Alles aber den Durchgang des abſoluten durch den menſchlichen Geiſt vorausſetzet und daher erſt beim Geiſte beſtimmter zu erkennen iſt. Die Antwort auf jene obige Frage iſt alſo die, daß es der Philoſophie allerdings unmöglich ſei, bis zur Individualität

der empirischen Anschauung in immanenter Genesis fortzuschreiten, weil sie als Thätigkeit des absoluten Geistes nur die Construction der vernünftigen Einzelheit und des vernünftigen Naturorganismus ist (worin freilich auch die Vielheit der Individuen liegt, ihre Klassen, Ordnungen, wesentliche Gattungen, so jedoch, daß der Begriff die äusserlich bestimmte Existenz der Individuen, welche überhaupt dem Wesen nach mehrere und unterschiedene, auch in den allgemeinen Bestimmtheiten des Begriffes je gehalten sind, der äusseren Zufälligkeit und Nothwendigkeit preißgibt und überläßt — wie eine Gefängnißstrafe zwar eine bestimmte vernünftige Beziehung zu dem Verbrechen im ganzen Systeme der Verbrechen und Strafen hat, aber die letzte absolute Bestimmung nicht in der Idee, sondern in der Willkühr findet, mag diese auch durch mancherlei äussere Gründe geleitet sein, wie durch die Stundeneintheilung, die Zehnzahl u. dgl.; und so wie es nicht in der absoluten Bestimmung der Vernunft liegt, daß die Strafe 40 und nicht 39 Tage daure, so liegt es auch nicht in der reinen Vernunftbestimmung, daß gerade dieses äusserlich absolut bestimmte Individuum sei, welches vielmehr nur ein mögliches mithin als äusserlich-würklich zufälliges ist, obschon in anderer Beziehung ein nothwendiges und vernünftiges; und so wie dort die nach äussern Gründen bestimmende Willkühr, so entscheidet hier die äussere Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Natur, wovon sogleich noch weiter — s. auch Hegel, Encyklopädie §. 144). Denn wollte die Philosophie zur äusserlich bestimmten empirischen Einzelheit fortgehen, so würde sich der absolute Geist darin zum vernunftlosen Extreme somit auch der Gleichgültigkeit der unmittelbaren Natur, zur Fixation

in dem logiſchen Momente der Zufälligkeit entäußern (denn die Idee enthält auch dieſes Moment als Allgemeinheit, indem ſie über Alles hinausgreift und Alles in ſich bewältigt; und wäre dieſes Moment nicht in der logiſchen Idee, ſo würde auch in der Natur ſo wie im Geiſte keine Zufälligkeit ſein können; die Natur aber iſt eben der unaufgelöſte Widerſpruch, weil ſie ſich zugleich in dieſem Momente fixirt, wie es auch der Geiſt in allen ſogenannten Phantaſieen thut, und dieſer phantaſirende Geiſt kann ſich eine unendliche Menge von Individuen bilden, welche auch nicht einmal äuſſere Würklichkeit haben, obſchon mancher auch die phantaſirende Natur entgegen kommen kann — m. ſ. unten beim Geiſte). Dieſe Entäußerung aber iſt dem abſoluten Geiſte als ſolchem unmöglich, weil er die Vernunft iſt und die Zufälligkeit nur als aufgehobenes Moment in ſich trägt, da er die unendliche Freiheit iſt (wie denn auch im freien Geiſte überhaupt die Willkühr nur als aufgehobenes Moment iſt). Er würde dann herabſinken in die empiriſche begriffloſe Anſchauung und das Phantaſiren des Geiſtes, und geſetzlos in blos äußerer und deßhalb zufälliger Nothwendigkeit und Willkühr herumirren, und mithin in noch unendlich größerer Haltloſigkeit ſein, als worin die unmittelbare Natur nach ihrer überall gegenwärtigen Oberfläche würklich iſt (denn die Entäußerung des Geiſtes, wie wir ſehen werden, iſt unendliche Entäußerung gegen die der Natur, weil der Geiſt unendlich tiefer iſt als die Natur). Und wir fragen weiter: Was weiß denn jener Menſch, welcher alle empiriſchen Einzelheiten einer Stadt, eines Landes, etwa auch alle möglichen Klatſchereien in Theegeſellſchaften, in einer beſtimmten Zeit aufgefaßt hätte? Dieſes wäre die

erbärmlichſte aller Wiſſenſchaften, die ungöttliche, ein Wiſſen zufälliger Aeuſſerlichkeiten in äuſſerer Weiſe, welches die Zeit ſelbſt, indem ſie andere Aeuſſerlichkeiten an die Stelle jener ſetzt, in ſeiner Eitelkeit offenbaren würde. Mit dem Reden von der Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit der empiriſchen Individuen iſt es nicht gethan (dieſer Menſch mit dem empiriſch individuellen Schaafsgeſicht, jener mit dem abſtoßenden widrigen Antlitz, dieſer mit den blauen, jener mit den ſchwarzen Augen ſind längſt ewiger Vergeſſenheit anheimgefallen, während noch die idealen Individualitäten eines Olympiſchen Jupiter, einer Venus, eines Herakles, eines Homeros, Pindaros, Sophokles, Platon, Ariſtoteles in der Erinnerung als Sterne glänzen): und daß man Gott erhebt, weil er ſo viele verſchiedene Kryſtalle und Thiere, auch ungeſunde Gegenden und Mißgeburten, geſchaffen habe, hat zwar einerſeits inſofern ſeine Richtigkeit, inwiefern ihre Grundlage ein vernünftiges Kryſtall- und Thierreich iſt; andererſeits aber iſt es nichts Anderes, als daß man meint, Gott müſſe ſich wie ein Menſch an den äuſſeren Dingen ergötzen, und werde gar weiſe Gründe haben, welche freilich der Menſch nicht wiſſen könne, warum er Menſchen mit geraden und krummen Naſen und Beinen ſchaffe, und warum er dieſen Haifiſch zehn, einen andern keinen Menſchen auffreſſen laſſe. Doch ſchon faſt zu viel hiervon! Es iſt nun vielmehr die Sache in ihrer wahren Nothwendigkeit zu erfaſſen.

Wir wollen zunächſt einmal die verſchiedenen Betrachtungsweiſen einer empiriſchen Individualität hinſtellen. Ich habe hier etwa vor mir einen einzelnen Affen aus Indien. Die reine empiriſche Anſchauung ſagt: Er iſt; ich

habe dieses Individuum von dieser ganz bestimmten Größe, diesen Augen, dieser Nase, diesem Schwanz, dieser Farbe u. s. w. vor mir. Der Gläubige, welcher Alles unmittelbar aus Gott herleitet (abgesehen von der menschlichen Willkühr so wie manchen consequenzlosen Phantasieen der Gläubigen), sagt: Gott hat diesen individuellen Affen geschaffen; warum er diese volle Bestimmtheit hat und diesen Unterschied von anderen Affen, weiß ich nicht; das weiß nur Gott, welcher seine Gründe hatte, gerade diesen Affen zu dieser Zeit entstehen zu lassen. Es bleibt also hier bei dem leeren Reden über das angeschaute Sein, daß es so sei, weil es so von Gott geschaffen sei. Der empirische Verstand sagt: dieser Affe (welcher ihm zunächst ein gleichfalls durch die empirische Anschauung vorausgesetzter ist) sei nur zu fassen aus vermittelnden Umständen bis ins Unendliche hin. Er sei so, weil seine Erzeuger so und so gewesen seien; sie hätten ihn erzeugt, weil in ihnen der Trieb der Begattung liege, und sie gerade zur rechten Zeit aufeinandergetroffen seien, weil sie selbst in dieser Gegend erzeugt und nun zu dieser bestimmten Zeit aus diesen bestimmten Gründen zusammengeführt worden seien. So geht's nun fort bis zu den ersten Affen jener Gegend. Diese seien entstanden, weil diese jugendlich brütende Erdnatur gewesen sei, welche nach den mannigfaltigsten Verhältnissen die mannigfaltigsten Thiergestalten, und an dieser Stelle gerade wegen dieser Verhältnisse diese ersten Affen erzeugt habe. Das beruhe denn auf der Stellung der Erde gegen die Sonne, der Organisation der Erde in sich selbst, welche wieder so geworden sei aus ihrer Stellung zu Sonne und Planeten. Dieses Sonnensystem sei so geworden in Beziehung zu andern Systemen, u. s. w. ins Unendliche des

Räumlich-Zeitlichen. Weil nun aber hier Alles abhängen soll von individuellen Beziehungen, welche immer nur vorausgesetzt werden, und weil kein Anfang oder Ende zu finden ist, oder wenn man ein solches annehmen wollte, man nicht sagen könnte, warum dieser Anfang oder dieses Ende diese und keine andere Individualität habe: so ist dieses ganze Raisonnement grundlos, und trotz aller angegebenen Vermittlungen, woraus eine Nothwendigkeit resultiren soll, bleibt's zuletzt dabei: Es ist so, weil es ist — die Formel der abstracten Nothwendigkeit (Hegel, Encyklopädie §. 142). Und so wird von allen diesen Momenten auch nicht Eines begriffen warum kommt überhaupt bei diesen bestimmten Naturverhältnissen ein Thier zum Vorschein? warum bleibt's nicht ein bloßes Elementargemisch oder chemischer Proceß? u. s. w. u. s. w.

Dagegen zeigt nun wohl die philosophische immanente Genesis der Natur den Affen überhaupt als ein nothwendiges Moment des sich zum Menschen vermittelnden Thierreichs auf, als die nothwendige Spitze der bloßen Thierheit und die vorausgesetzte Grundlage des Uebergangs in die Menschenheit. Und da die Wahrheit des Begriffes die Einzelheit, die Subjectivität ist, so weißt sie auch nach, daß der Affe nur als Individuum Sein und Wirklichkeit habe, ferner daß, inwiefern die unmittelbare Einzelheit (und die ganze Natur wie der Mensch sind in dieser Unmittelbarkeit) das Zerfallen in viele verschiedene Daseiende und insbesondre den Geschlechtsgegensatz ist, auch viele Affen und namentlich die männlichen und weiblichen der Idee in ihrer Nothwendigkeit entsprechen. Aber nun die empirisch-individuelle Bestimmtheit dieses Affen in diesem Lande dieser Erde zu

dieſer Zeit? Da, ſcheint es, wäre nun die ganze Welt als Natur in der Beſtimmtheit von Allem durch Alles im fataliſtiſchen oder göttlichen Zuſammenhange des Ganzen von Innen her aus der Idee in nothwendiger Conſtruction zu deduciren, ſo daß mithin zwar jede Stufe aus ihrer innern Idee hervorgienge, aber immer in der beſtimmten Vermittlung. Allein hier zeigt ſich nun ſogleich aus der Nothwendigkeit des Begriffes ſelbſt, daß die unmittelbare Natur (weil das Unmittelbare erſt noch das Zerfallen in die Extreme iſt, während die unendliche Vermittlung die negative Rückkehr und damit der Sieg über die Extreme iſt, welche nun bewältigt, nicht mehr zur Fixation, zum ſtarren Fürſichſein kommen) zugleich der unaufgelöſte Gegenſatz von Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Innerem und Aeuſſerem, Subject und Object iſt, weil erſt die Idee als ſolche dieſe Auflöſung ſeiner in ſeinen niedrigeren unmittelbaren Stufen iſt; in der unmittelbaren Natur aber iſt er in der Weiſe nicht nur von Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Innerem und Aeuſſerem, Subject und Object, und des Fortſchrittes von den Seins- zu den Weſens- und Begriffsformen, der Mechanik zu der Phyſik und Organik überhaupt (denn ſo iſt er ja auch in der idealen Natur, eben weil es die in der Idee geſetzte Natur iſt), ſondern er iſt in dieſer Weiſe und dieſem Fortſchritte auf ſelbſt unmittelbare Weiſe, in der idealen Natur hingegen auf die Weiſe des freien Geſetztſeins, welches überall und immer, trotz dem, daß es das Geſetztſein jener unmittelbaren Weiſe und Fortſchrittes der Natur iſt, doch zugleich in der abſoluten Idee gehalten und reflectirt bleibt. Deshalb kommt es denn nur in der unmittelbaren Natur als ſolcher

überall und immer zu Extremen der Quantität, der Erscheinung (d. h. zum bloßen Scheinen), des Aeußern, des Objectiven, welche über die Haltung und Reflexion in Qualität, Wesen, Innerem und Subjectivität hinausschießen und begriffslose Entäußerung und Fortschreiten in dieser sind, daher sich als Maaßlosigkeit, bloßes Scheinen, bloße Aeußerlichkeit darstellen, während freilich auch hier der Begriff als Qualität, Wesen, Inneres, Subjectivität die substanzielle Grundlage ist, aber eben deshalb, weil die nur substanzielle, unmittelbare, sich die Natur ebensosehr als teleologische Organisation wie auch als begriffslos und gleichgültig gegen den Begriff darstellt, so daß mithin das Ganze der Natur als concrete Totalität in den Gegensatz seiner als einerseits vernunftvollen Systems und andererseits vernunftlosen Daseins zerfällt, also die ganze Natur vernünftig und zugleich unvernünftig ist — der unaufgelöste Widerspruch. In der ideellen d. h. der bloßen Unmittelbarkeit entnommenen Natur hingegen ist die Seite jenes Extrems aufgehoben und die Vernunft auch in diesem ihrem unmittelbaren Dasein doch Alles in Allem, so daß kein Ueberschuß der einen Seite über die andere, keine fixirte Aeußerlichkeit, stattfindet, sondern jede Form und Stufe als Vollendung in ihr selbst, wenn schon als mit der Negation behaftet und insofern in ihrer Vollendung selbst unvollendet sich darstellt. Und wenn auch die Naturphilosophie auf solche Entäußerungen der Stufen in sich, etwa Krankheiten des Erdkörpers, der Pflanzen, Thiere, hinweist, so thut sie es nur als Negation derselben, und inwiefern sie dieselbe zur Voraussetzung hat, d. h. also, inwiefern die speculativ anschauende Idee sich zugleich

zur empirisch anschauenden entläßt, und als Negation gegen dieselbe sich bethätigt. Indem nun aber die empirische Mannigfaltigkeit die vernunftvolle Grundlage nur als zugleich in die Aeußerlichkeit auseinandergegangene und ausgelassene, und so ein unendlich verschiedenes gegen die an und für sich seiende Idee gleichgültiges Spiel auf jener Grundlage ist, so wird keine empirische Einzelheit als solche in der ideellen Natur gefaßt (weil diese nicht bis zu jenem Extreme fortschreiten kann), sondern alle empirischen Einzelheiten sind verklärt in ideelle Individualitäten, nicht in der Weise der abstracten Allgemeinheit sondern der concreten, welche z. B. die Pflanze und das Thier nur als Pflanzen- und Thier-Reich mit allen Formen und Stufen, welche der von Innen heraus fortschreitenden Entwickelung der Pflanzen- und Thieridee entsprechen, und zugleich als Reich vieler Individuen und der Geschlechter erfasset. Diese Vielheit und dieser Gegensatz ist aber nun der Punct, wo die ideelle Natur abbricht (wie wir dieses auch bei der Geschichte des Geistes sehen werden, wo ein Jesus Christus, Luther u. s. w. auch a priori aus der nothwendigen Fortbewegung der Weltgeschichte erkannt werden, aber nur als allgemeine Individuen, welche deshalb in allen den empirischen verschiedenen Menschheitsentwickelungen, etwa auf dem Mars, Jupiter in dieser allgemeinen Individualität auftreten, überall aber zugleich als empirische Individuen diese Gestalt, Größe, diesen Namen u. s. w. haben, wobei aber die Idee schon abgebrochen hat, was daher nur der empirischen Geschichte überlassen bleibt, und für das empirische Individuum allerdings auch ein entsprechendes Interesse hat). Indem nun dieses Maaßlose u. s. f. allen

empiriſchen Individualitäten mehr oder weniger anklebt (und dies gleichgültige „Mehr oder Weniger" iſt, wie ſchon Platon tiefſinnig erkannte, gerade der Character der Maaßloſigkeit der Materie, des θάτερον — m. ſ. den zweiten Theil bei Platon), und ſich eben damit auch in der Wechſelbeziehung der empiriſchen Individualitäten geltend macht, ſo tritt hier nun alles das ein, was als die nur äußere Nothwendigkeit und mithin als die Zufälligkeit der Natur (wie weiterhin des Geiſtes) erſcheint, z. B. wenn aus ſolchen Beziehungen Krankheiten entſtehen oder Thiere von Lawinen begraben werden. Denn dieſes iſt blos äußere Beziehung, bloßes Zuſammenfallen und Zuſammentreffen, welchem zwar überall und immer zugleich innere Nothwendigkeit zu Grunde liegt (die Lawine wird vom Geſetze der Schwere regiert, das Thier bewegt ſich nach innerem Triebe, iſt als ſolches die Möglichkeit des Todes u. ſ. f.), wobei aber die einzelnen empiriſchen Individuen als ſolche keine vernünftige Beziehung zu einander haben, weil es nicht in der Idee des Thieres ſelbſt liegt, daß es ſo erſchlagen und begraben werden muß, obſchon es in der Idee der Thiere liegt, daß ſie nur als Reflexionen aus den phyſiſchen Elementen Daſein haben, mithin in der Beziehung von Luft, Waſſer, Licht, Feſtem zu ihnen eine vernunftvolle Vermittlung liegt, alſo dieſe Nothwendigkeit des Zuſammentreffens von Luft, Licht u. ſ. w. in dem Thiere eine nicht blos äußere, ſondern aus der innern Einheit und Vernunft geſetzte iſt, wie ſich dieſes auch ſchon in dem Trieb der Thiere zeigt, welche Luft, Licht, Waſſer, Speiſe ſuchen. Letzteres daher entwickelt in dieſer vernünftigen Allgemeinheit auch die Naturphiloſophie; Erſteres nimmt ſie nur als ein Aeuſſerliches, Gleich-

gültiges durch die Vermittlung der empirischen Anschauung in sich auf, dasselbe nur als äußere Nothwendigkeit und deshalb Zufälligkeit anerkennend und zugleich aufhebend. Fangen wir also von den ersten Stufen der Natur an, so haben wir zunächst das mechanische und physikalische System der Himmelskörper als allgemeinste Basis vor uns. Nun folgt aus der Idee, daß sich die Materie in unendlich viele centrale Sonnenkörper abstößt, entwickelt und aufschließet, so wie daß jede Sonne wieder ein Organismus in sich ist, und also unendlich viele Sonnensysteme vorhanden sind, worin Kometen, Monde und Planeten, und zwar selbst als ein bestimmtes System ihrer, als eine ideelle Reihe nach immanenten, bis jetzt noch nicht gehörig erkannten, Maaßgesetzen als Glieder da sind, daß also nur je Eine Sonne, aber viele anderen Glieder vorhanden sein müssen u. s. f. Somit ist das Sonnensystem gefaßt in der idealen Natur, auch gefaßt als sich von sich abstoßend in unendliche Vielheit von Sonnensystemen. Aber weiter gehet die Naturphilosophie nicht in der Entwickelung des Sonnensystems als solchen. Denn die unmittelbaren Sonnensysteme haben zugleich die begriffslose Aeußerlichkeit an sich. So ist es z. B. ganz richtig, daß die Contraposition der Planeten zur Sonne eine gesetzliche Reihe bildet, ein immanentes Gesetz hat (wie man denn nach einem solchen, doch noch nicht wahrhaften, allerdings da noch einen Planeten a priori vermuthet hat, wo er später, obschon in vier kleinen Planeten, würklich entdeckt wurde). Dieses ist so die allgemeine vernünftige Basis, gesetzt auch, daß dieselbe bis jetzt noch nicht genügend erkannt sei. Allein indem sich nun die Contractionspuncte der Planeten gegen die Sonne bilden, und Sonne und jeder Planet zugleich

eine besondere Totalität in sich ist und sich aus sich selbst organisirt und bewegt, so tritt es ein in dieser Aeusserlichkeit, daß, indem die Planeten um die Sonne kreisen, sie nun gegen sich selbst in gar mannigfaltige Lagen kommen, welches nicht an und für sich in der Idee der Beziehung liegt, sondern indem jedes Glied seinem Standpuncte folgt, und deshalb von Aussen her das andere afficirt. Indem sich so die Sonne und die Planeten bildeten, und wegen ihres verschiedenen Kreisens fortwährend in verschiedene Lagen und Stellungen gegen einander kamen, und so auf einander influirten, so bildete sich hieraus die individuelle Bestimmtheit derselben zugleich zwar als vernünftige, zugleich aber auch als vernunftlose aus blos äußerer Beziehung hervorgehende. Und eben so verhält es sich mit der Beziehung der Sonnensysteme selbst aufeinander. Es kann die Naturphilosophie weiterhin z. B. die blos äußere Größe von Nichts erkennen, wohl aber das Maaß vernünftiger Größebeziehungen unter einander, insofern es also Maaß und nicht selbst ins Maaßlose übergegangen ist. Und diese äussere Quantität ist auch der bloße Schein des Daseins; denn durch Vergrößerungs- oder Verkleinerungsgläser z. B. betrachtet erscheinen die Gegenstände größer oder kleiner, aber das Verhältniß bleibt. Daher es z. B. gar keine Größe des Menschen an und für sich geben kann, wohl aber ein Maaß für denselben aus dem bestimmten Sonnensystem und dem bestimmten Planeten, also eine verhältnißmäßige Größe, welche aber auch im Empirischen wieder hin und her oscillirt, nach den verschiedenen Standpuncten der Erde zur Sonne u. s. w. Eben so verhält es sich mit der Zeitbestimmung der Entwickelung des Menschen, worüber man auch die

Biotomie von Butte vergleichen möge. — Und so bildet sich nun Alles weiter auf der Grundlage des Sonnensystems aus, und zwar, weil immer complicirter und vielfacher, deshalb in immer größere Regellosigkeit und äußere Nothwendigkeit hinausgeworfen, wie denn die Thiere am meisten dieser Regellosigkeit und äußerer Nothwendigkeit anheimfallen (m. s. Hegel, Encyklopädie §. 250 nebst Anm. §. 368 nebst Anm.), indem da z. B. sogleich die Entstehung der Thiere von mancherlei äusseren Zufälligkeiten, wie geringerer oder größerer Wärme, abhängt, eben so die individuelle Bestimmtheit eines Thiers, ob es kurze oder lange Füße aus sich herausbildet, indem die innere Idee des Insects z. B. nun zugleich in bloße Aeusserlichkeit hinausgeworfen sich hier so, dort anders, nicht aus innerer Nothwendigkeit, sondern aus zwar einerseits vernünftiger Entgegenstimmung, aber gegen anderseits nur äussere Verhältnisse entwickelt. So daß denn wohl Alles der empirischen Mannigfaltigkeit theils auf der Grundlage vernünftiger Nothwendigkeit, theils aber auch aus äußerer Nothwendigkeit der Zersplitterung in relativ zufällige Beziehungen und der Fixation in einzelnen Momenten herausgeboren wird, so daß aus diesem Letzteren alles Maaßlose, aller bloße Schein, bloße Aeusserlichkeit, begriffslose Objectivität im Räumlichen wie Zeitlichen (im Geiste, wie wir sehen werden, verliert Beides ganz und gar seine wesentliche Bedeutung) zum Vorschein kommt, welches Alles die ideale Natur als gegen sich gleichgültig von sich abstößt und der unmittelbaren Natur überläßt. Denn frei ist der absolute Geist nur in der Negation solcher Wirklichkeit, welche als die bloße Möglichkeit und somit als wirklich Zufälligkeit nur die

Scheinwürklichkeit ist (denn alle wahre Würklichkeit ist vernünftig, oder die Vernunft ist alle wahre Würklichkeit — Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede; Encyklopädie §. C. Anm.), und seine Natur ist die vernünftige Natur, die Natur als Idee. Das also ist die Freiheit und Stärke des absoluten Geistes, daß er die Vernichtung alles Scheins, aller Zufälligkeit, Regellosigkeit, Maaßlosigkeit und Phantasterei ist.

γ) So ist also die Naturphilosophie zwar das Abscheiden nicht nur des absoluten Geistes von der Natur, sondern auch der vernünftigen Natur von der empirisch existirenden, deren Grundlage jedoch jene gleichfalls, und diese nur zugleich ein Ueberschießen über dieselbe ist. Allein dieses zweite Abscheiden ist doch zugleich ein Voraussetzen der empirischen Existenz und somit Beziehung auf sie. Diese Beziehung ist, wie entwickelt, durch den empirisch anschauenden Geist, die Entäußerung oder das nur unmittelbare Dasein des absoluten, vermittelt, und die unmittelbar existirende Natur wird vom unmittelbar existirenden Geiste gefaßt. Indem nun die Idee der Natur oder die ideale Natur die Grundlage gleichmäßig der nur unmittelbaren Natur als des nur unmittelbar anschauenden Geistes ist, so vermittelt sich dadurch die Beziehung zwischen dem absoluten Geiste und der empirischen Natur, und der absolute Geist wird auch so zur Macht der äußeren Natur, indem er durch den Menschengeist hin und dessen empirische Wissenschaft und Organe oder unmittelbaren Würkungskräfte die empirische Existenz der Naturformen nach ihrem unmittelbaren Dasein negirt, und durch die Kunst im allgemeinsten aber doch nur auf den Geist bezogenen Sinne die empirisch existirende Natur auch

äuſſerlich verklärt und zu geiſtigen Zwecken ſich unterwirft. Dieſes iſt jedoch, abgeſehen von der idealen Kunſt, kein abſolutes und unmittelbares Intereſſe des abſoluten Geiſtes, ſondern des Menſchengeiſtes, welcher hier aus dem unendlich für ſich ſeienden abſoluten Geiſte heraus ſich die Natur als ſelbſt empiriſche Exiſtenz nach allen Seiten zu unterwerfen ſtrebt, wie durch die Mechanik, die Chemie, die Heilwiſſenſchaft u. ſ. w. Und dieſes iſt denn auch die einzige Würkſamkeit des abſoluten Geiſtes in die empiriſche Natur, oder vielmehr der Genuß, den ſich der abſolute Geiſt gibt, indem er durch die vorausgeſetzten Menſchengeiſter den Sieg über die und die Verklärung der nur unmittelbaren Natur auch praktiſch vollziehen läßt und feiert, ſo wie er der unendliche Begriff der Natur und die Seeligkeit deſſelben an und für ſich iſt. Kein anderes Wunder daher thut der abſolute, der göttliche Geiſt, als dieſes Doppelwunder der praktiſchen durch weitere Vermittlung vollzogenen und der reinen theoretiſchen Verklärung der empiriſchen Natur. Denn anders kann er kein Wunder thun, weil unmittelbar praktiſche That in ihm Entäußerung iſt, alſo nur durch Vermittlung zunächſt des Menſchen geſchieht, und dieſer als endlicher in der endlichen Sphäre nicht ſchöpferiſch iſt, ſondern nur nach der Idee in den vorausgeſetzten Grundlagen nachbildet und endlich würkt. Und hieraus ergibt ſich denn auch gegen die oben erregte Schwierigkeit die Identität des philoſophirenden mit dem göttlichen Geiſte, indem ſich zeigt, daß eine ſolche unmittelbare äußere That dem Begriffe, der unendlichen Freiheit, Reflexion-in-ſich und Seeligkeit des göttlichen Geiſtes widerſpricht, alſo in ihm die vorausgeſetzte Natur eine aufge-

gehobene und ideell gesetzte, d. h. die ideale oder himmlische Natur ist; und so ist sie der Philosophie. Daraus ergibt sich denn mit absoluter Nothwendigkeit und Gewißheit der Wahrheit, daß Alles, was im Glauben und Gemüthe der Menschen als eine unmittelbare Einwürkung Gottes in die Natur in allen Religionen, namentlich auch der christlichen, vorkommt, nur eben ein μῦθος, Gemüthsphänomen in dem sich zu Gott entwickelnden Menschengeiste ist, und mithin die ganze äußere Geschichte solcher Erscheinungen in eine innere des religiösen Gemüths von der Philosophie schlechterdings zu verwandeln ist. Die Hauptsache ist also diese, daß nachgewiesen wird, wie die christlichen Wunder bestimmten christlichen Ideen als äusserliche Darstellungen und Symbolisirungen entsprechen; und indem die Philosophie die absolute Gewißheit der Wahrheit ihrer Erkenntniß hat, so können alle Einwürfe der Empirie, der Verstandesreflexion, des Gemüths gar nichts helfen, wie ja denn auch eben jene empirischen Momente zum Gegentheil benutzt worden sind. (M. vgl. überhaupt meine Schrift: die Idee des Christenthums S. 94 — 109).

3) Die praktische Vermittlung also, welche sich der absolute Geist zur Natur gibt, geht durch den Menschengeist, den endlichen Geist, und dessen unmittelbares natürliches Dasein hin. Denn die Natur selbst ist dieses, sich endlich aufzuheben zu dem Menschen und in ihm zum Geiste, indem, nachdem die Natur bis zur höchsten unmittelbaren Identität des Subjectiven und Objectiven im thierischen Organismus, worin die Idealität schon im unmittelbaren Fürsichsein des Gefühls, der Empfindung und unmittelbaren Wahrnehmung wie des Triebs und In-

stincts ist, gelangt ist, nun die Seele, weil sie sich als *natur*bildend abgeschlossen hat oder weil sie die höchste Spitze der verinnerlichten Aeusserlichkeit, das *Leben*, entwickelt hat, sich zugleich ablöst von der vorausgesetzten Grundlage, der Natur, und sich in ihrer *ideellen Allgemeinheit* für sich selbst zur Anschauung bringt, so die *aufgehobene* Aeusserlichkeit und die reine *ideelle* Verdopplung und Identität, das freie Unterscheiden ist, worin die Momente des Unterschieds nur das Eine als verdoppeltes und also identisch mit sich sind — das Bewusstsein, der *Geist*.

Dritter Abschnitt.

Die Philosophie als Philosophie des Geistes.

1) Der Geist ist die *Wahrheit* der Natur und zuhöchst *die Wahrheit* und *alle Wahrheit*. Denn fassen wir auch die Natur nur als vernünftiges System, als ideale Natur, so ist sie doch überhaupt das *unmittelbare* Dasein, und ihre tiefste Vermittlung ist nur als *Seele* und *Leben*, nur das in der Aeusserlichkeit *befangen* bleibende ideale Fürsichsein, worin es zwar zu der *doppelten* Welt, einerseits des äusserlichen Organismus, andererseits der fühlenden und wahrnehmenden Seele, also zur Verdopplung der *Totalität* als reellem und in ihm ideellen Systeme kommt, so aber, daß das ideelle System theils *nur* als die Reflexion der Seele *aus* dem reellen Organismus in sich selbst Dasein hat, und somit

nur das Fürſichſein des Körpers iſt, theils aber eben deshalb Seele und Leib der abſoluten Identität ermangeln, alſo im Unterſchiede, dem Urtheile, befangen bleiben, welches das Princip der Endlichkeit der Seele und ihrer Scheidung vom Körper (Hegel, Encyklopädie §. 168), ſomit auch das Princip des Uebergangs des Lebens in den Tod iſt. Indem aber die Seele, nachdem ſie die letzte Möglichkeit der Natur verwürklicht hat, alſo als Naturthätigkeit zu bilden aufhören muß, in ſich ſelbſt um- und einſchlägt, ſich ſo loreißt und ſcheidet vom Leib (und dieſes iſt das Moment des ideellen Todes der Unmittelbarkeit und das wahre affirmative Reſultat der Fortbewegung — Hegel, Encyklopädie §. 376), ſo wird ſie nun die Idealität, welche als Idealität für ſich iſt, die ſich wiſſende Idee, das Bewußtſein, der Geiſt, deſſen Thun nun das Subject-Objectiviren, das Subject, welches ſich ſelbſt als Object ſetzet, nicht mehr am Leib ſeine Objectivität hat, und die unendliche Diremtion und Vermittlung der Idealität in ihr ſelbſt als der freien Einzelheit iſt. Somit iſt nun die Schranke der nur anſchauenden und nur in der Anſchauung begreifenden Idee durchbrochen, und der abſolute Geiſt als philoſophirend hat es weder mit der unmittelbaren an und für ſich ſeienden Idee, ſeiner unendlichen Grundlage, noch mit der unmittelbaren entäußerten Idee, ſeiner endlichen Vermittlungs-Grundlage als ſeinem Gegenſtande zu thun, ſondern er ſetzet ſich nun als Object die vermittelte für ſich ſeiende concrete Idee, den Geiſt ſelbſt. Indem nun aber der Geiſt Proceß iſt, wodurch er ſich realiſirt und zum unendlichen Geiſte aufhebt, weil auch die concrete für ſich ſeiende Idee zuerſt nur unmittelbar

und endlich ist, obschon unmittelbarer und endlicher Geist, so setzet der absolute Geist die Diremtion zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste, und insbesondre die Diremtion zwischen dem philosophirenden oder absolut unendlichen und dem ganzen andern d. h. dem endlichen und nur unmittelbar unendlichen Geiste.

2) So zunächst als weitere Vermittlungsgrundlage sich den endlichen und den nur unmittelbar unendlichen Geist voraussetzend ist der absolute Geist des reinen Denkens oder Philosophirens im Elemente des intellectuellen Begreifens, d. h. das Intellectuelle als solches, der Geist ist hier für den Geist, der Geist faßt den Geist in seinen niederen Stufen — was man auch das intellectuelle Anschauen nennen könnte, d. h. so daß die sich beschauende und in sich entwickelnde Intelligenz nun als diese Gegenstand der absoluten philosophirenden Intelligenz ist. Um die Natur setzend zu fassen war der absolute Geist im Elemente des unmittelbar anschauenden Begreifens, d. h. er war das Begreifen, welches die Reflexion = in = sich aus dem unmittelbaren Anschauen, die affirmative Continuität des Begriffes in dasselbe ist. Nun aber, um den endlichen und unmittelbar unendlichen Geist setzend zu fassen, ist der absolute Geist die Reflexion = in = sich aus dem Geiste, der Intelligenz selbst, die affirmative Continuität des Begriffes in dieselbe; und da der Geist das Entwickeln seiner intellectuellen Welt, aber auch noch in unmittelbarer Beziehung zur Natur und deshalb selbst in dieser und jener Weise anschauend ist, so ist auch der denkende Geist in seinem Begreifen jenes Geistes in dem Elemente des Anschauens in Beziehung auf den anschauenden unmittelbaren Geist (bei der Natur war er an-

ſchauend, weil ſie die angeſchaute nicht ſelbſt anſchauende, wohl aber er darin die anſchauende Idee iſt); und im Elemente der Intellectualität, inwiefern eben der Geiſt das Intelligible und Intelligente iſt. Und ſo iſt der denkende Geiſt beim Setzen des endlichen und unmittelbar unendlichen Geiſtes im Elemente des intellectuell anſchauenden Begreifens (nicht des unmittelbar anſchauenden, auch nicht des reinen Begreifens, wie in Natur und Logik). Wir haben nun weiter zu ſehen, wie in dieſer ganzen Sphäre ſich wieder die empiriſche Welt des Geiſtes von der begriffenen idealen unterſcheidet, und hier dieſelbe Negation und Verklärung, wie bei der Natur, ſtattfindet.

a) Der Geiſt als ſelbſt faſſend den Geiſt iſt zuerſt nur im Elemente der reinen Empirie des intellectuellen Anſchauens durch das Auffaſſen der ſich äußernden Geiſtesbewegung in andern Menſchen und der Geiſtesbewegung in ſich ſelbſt. Das Reich des Geiſtes und der Geiſter iſt ihm eine rein zu erfaſſende Thatſache. Dieſes verhält ſich eben ſo in Beziehung zum ſubjectiven Geiſte, in der innern pſychologiſchen und phänomenologiſchen Entfaltung als zu dem objectiven Geiſte in Recht, Moralität und Sittlichkeit, ja ſelbſt dem abſoluten Geiſte in Kunſt, Religion und Philoſophie, deren Erzeugniſſe dem blos empiriſchen Geiſte nur als Facta vorhanden ſind, unverſtanden und unbegriffen. Aber auch hier bildet ſich von ſelbſt bald ein Reich von Gattungen und Arten im Bewußtſein, und indem ſich der Geiſt die Kategorieen zum reflectirenden Bewußtſein bringt, entſteht:

b) die empiriſche Wiſſenſchaft des Geiſtes, das Auffaſſen des empiriſchen Reiches der Geiſter nach logiſchen

Formen, Kategorieen, welche aber zunächst nur in der Reflexionsform des Verstandes erscheinen. So bildet der Geist die reine Reflexionswissenschaft zunächst der formellen Logik selbst, indem er empirisch-reflectirend die reinen Gesetze des verständigen Denkens erfasset, sie als ein Gegebenes aufnehmend und nebeneinander stellend, nicht aber sie als ein vernünftiges System eines sich selbst in innerer Nothwendigkeit entwickelnden Keimes entfaltend. Diese Logik gilt nun als Kanon aller Wissenschaft, also auch der Wissenschaft des Geistes und darin der systematisirten Logik selbst. Indem nun ferner diese Gesetze auf die ideellen Anschauungsformen des Raums und der paralysirten Zeit oder der Zahl angewandt, und in Raum und Zahl die vielfältigsten Constructionen des anschauenden Verstandes gebildet werden, so bildet sich daraus weiterhin die Reflexionswissenschaft der reinen Anschauung, der abstracten Formen der Mathematik, zugleich die nähere formale Grundlage der Naturwissenschaft. Weiter fasset die empirische Wissenschaft den concreten Inhalt des Geistes auf in ihrer reflectirenden und voraussetzenden Weise, und Alles wird so in ein abstract-Allgemeines verwandelt. Das Höchste, wozu es kommt, ist die äussere Genesis des Geistes. Dann aber zeigt sich in der genialen empirischen Reflexion ein unmittelbares Uebergangsmoment zur Philosophie des Geistes, welches in poetischen und religiösen wie überhaupt in den geistreichen und sinnigen Auffassungen (wobei wieder besonders an Göthe, dann auch an Montesquieu u. A. zu erinnern ist) hervortritt.

c) Die Philosophie des Geistes nun ist vielmehr das schöpferische Setzen des Geistes als der ideellen That

des absoluten Geistes, so daß der endliche und unmittelbar unendliche Geist kein selbstständiges, fixirtes Dasein haben, sondern als voraus Gesetzte der unendlich denkenden Idee, welche auch aus ihnen in sich reflectirt bleibt, bestehen. Und so wie sich bei der Natur die Schwierigkeit des setzenden Begreifens durch die Idee des anschauenden Begriffes löste, so löst sich hier die Schwierigkeit des Unterschieds des unmittelbaren vom absolut denkenden Geiste durch die Idee des geistig oder intellectuell anschauenden Begriffes, welcher als das Setzen des vorausgesetzten Geistes die freie Continuität in denselben und Macht über ihn ist durch sein freies Entlassen, d. h. ein Entlassen, welches keines oder unmittelbar wieder aufgehoben ist.

α) So erscheint mithin die ganze Welt des vorausgesetzten Geistes als eine schöpferische That des absolut denkenden Geistes. Indem nun der subjective Geist nach seiner Unmittelbarkeit ein Zerfallen in die vielen einzelnen Menschengeister, Subjectivitäten oder vorausgesetzten Reflexionscentra der absoluten Idee in ihrer unmittelbaren geistigen Existenz, so wie ein Entwickeln in dieser seiner Subjectivität, und insofern der objective Geist so wie der unmittelbar absolute ein weltgeschichtlicher Entwickelungsproceß durch die vielen Völker und Staaten des Weltgeistes hin ist, so ist das ideelle Reich der Philosophie das entwickelnde Setzen eines unendlichen Geisterreiches durch alle Momente des nothwendigen Processes hin, und das Zurückführen dieses Geisterreiches in das Centrum des absoluten Geistes, zuhöchst des absolut unendlichen rein denkenden Geistes. Da erhebt sich nun wieder die Frage nach der Thatkraft des philosophischen

Geiſtes und der Einwurf, daß derſelbe auch nicht Einen endlichen Geiſt würklich ſchaffen, nicht Eine empiriſche Geiſtesindividualität conſtruiren könne, alſo auch nicht deren Syſteme, Völker und Staaten. Gott hingegen, der würklich ſchaffende Geiſt, ſetze nicht nur würkliche Geiſter, ſondern dieſe auch in empiriſcher Individualität. Sollte man es nun hier wieder unternehmen, hinzuweiſen auf die Erbärmlichkeiten und Schlechtigkeiten ſo vieler empiriſchen Individuen und Völker, auf die Zufälligkeiten und Greuel in Schlacht, Wahnſinn, Mord, Phantaſterei, Maaßloſigkeit u. ſ. w., ſo würde uns hier freilich die Freiheit des Menſchengeiſtes, der Sündenfall und die Erbſünde als Aegide vorgehalten und vielmehr behauptet werden, Gott ſchaffe die Menſchen urſprünglich rein, lauter und gut, lauter gute obſchon ſonſt unendlich mannigfaltige Individuen, und nur durch ſeine eigne Schuld ſei der Menſch gefallen und falle, ſei das Verderben durch Alles hingezogen und erfolgten deshalb nun alle dieſe Zufälligkeiten und Greuel, wobei denn auch äuſſerlich und in Beziehung auf die Natur, da einmal Alles verderbt ſei, kein Unterſchied zwiſchen Gerechten und Ungerechten gemacht werde, indem ja doch einſt dem Gerechten auch das Leiden zur Wonne, dem Ungerechten auch das Glück und die Freude zum Schmerz verkehrt zu werden beſtimmt ſeien. Und ſo ergeht ſich dann das religiöſe Gemüth, welches wohl ahnet und glaubt, daß über dieſer irdiſchen eine höhere himmliſche Welt und unendliche Harmonie, Kraft und Wahrheit ſchwebe, in tauſendfältigen mythiſchen Bildungen der Phänomenologie des Geiſtes, um ſeinen innern Zwieſpalt zu verſöhnen. Allein es tritt ſolchen Bildungen ſchon von vorn herein die

Frage entgegen, wodurch denn, wenn das Geisterreich ursprünglich und unmittelbar gut und vollkommen aus Gott entlassen worden sei und entlassen werde, nun doch sein Abfall begründet worden sei und werde, wie die ursprüngliche geistige Harmonie sich aufgelöst habe in solche Disharmonie. Sagt man: durch den Teufel oder böse Geister, so entsteht wieder die Frage nach deren Abfall, außer andern unauflöslichen Schwierigkeiten. Sagt man: durch die sinnliche Natur, so ist in jener ursprünglichen Vollkommenheit vielmehr die Voraussetzung ihres Aufgelöstseins zur unendlichen Harmonie des Geistes schon gemacht, mithin die Sache unerklärt. Sagt man: durch die selbstische Natur, so ist ebenso die Voraussetzung ihrer Auflösung in jener Vollkommenheit enthalten. So bleibt denn nichts übrig als sich auf die absolute Willkühr als die Freiheit des Menschen zu berufen, wonach er es eben habe machen können, wie er nur wollte, wie es ihm beliebte, in Gott und seiner Vollendung bleiben aber auch ebensosehr aus ihm und ihr heraustreten konnte. Abgesehen nun davon, daß in jenem vollkommnen Zustande auch diese Willkühr vielmehr negirt sein müßte, wie denn Gott nur die unmögliche Möglichkeit der Unwahrheit ist, d. h. die nur aufgehobene Möglichkeit und schlechthin wahre und freie Wirklichkeit, und gesetzt die weitere Hypothese, daß der Mensch wohl in voller Harmonie von Gott geschaffen worden sei, aber mit der Bestimmung sich selbst erst zu bewähren in ihr, und daß also neben dieser Harmonie ein sinnlich-selbstsüchtiger Trieb nur als Möglichkeit dieser Bewährung und somit selbst als bloße Möglichkeit und als Voraussetzung der Freiheit des Menschen, seinem Sichselbstauszeugen, gesetzt worden sei, und

nun der Mensch in der Harmonie umfaßt zugleich die Möglichkeit dieses Andersseins geschaut habe: so entsteht wieder die Frage über die Grundlosigkeit des Bleibens in dem Zustande oder aber des Austretens. Denn werden alle Menschen hierin, wie billig, als völlig gleich vorgestellt, so ist nicht einzusehen, warum sich der Eine so, der Andere anders bestimmt habe, warum der Eine habe bleiben wollen, der Andere nicht. Denn sagt man: eben wegen seines absoluten Willens, so heißt das ja nur, wegen seines grundlosen d. h. ganz abstracten Willens, welcher aber deshalb eben gar Nichts wollen kann. Sagt man: alle seien gefallen, so ist das wieder entweder schlechthin grundlos oder innere Nothwendigkeit und in letzterem Falle wieder auf Gott geschoben. Gibt man auch zu, nur in der unendlichen Harmonie liege des Menschen Freiheit, aber es sei der Mensch von Gott dazu bestimmt, sich selbst zu entschließen, ob er in dieser Freiheit bleiben oder sich in die Knechtschaft entäußern wolle und nun unfrei sein und dem Processe der Aeußerlichkeit und Nothwendigkeit anheimfallen, dann nur durch göttliche Gnade wieder zu retten; so kann man fragen: ob der Mensch in jenem Zustande Alles vorausgewußt habe? Da nun Jeder die Seeligkeit und nicht die Unseeligkeit will und sucht, als ursprünglich Geist aus Gott, und seine ganze Unseeligkeit voraussah, so ist unbegreiflich, wie sich irgend Jemand aus der als allein wahrhaft erkannten Seeligkeit in die Unseeligkeit hätte entäußern sollen. Hat er es nicht vorausgesehen, ist ihm etwa das Bleibensollen nur als ein formelles Gebot Gottes gesetzt, so wäre er wie ein unvernünftiges Kind behandelt worden, und hätte Recht gehabt, solcher Spielerei zu trotzen.

Allein in allen dieſen Vorſtellungen liegt nur das Bild, die Phantaſie, die Mythologie einer tieferen Idee, der Idee, daß der Menſch urſprünglich d. h. innerlich, im Geiſte in Gott ſtehe, und aus der Endlichkeit der ſinnlich-ſelbſtſüchtigen Natur zurückkehren müſſe zum göttlichen Geiſte, und dieſe Idee wird nur, in der Weiſe des Vorſtellens, in zeitliche Urſprünglichkeit, formelles Gebot, Baum der Erkenntniß u. dgl. hinausgeworfen.

β) Indem wir mithin alle dieſe mythiſchen Entwickelungen auf ihr Gebiet zurückweiſen und als ſolche begreifen, d. h. ihre immanenten Ideen nachweiſen, ſonſt aber überhaupt den Fanatismus des religiöſen Geiſtes nicht beachten, faſſen wir vielmehr wieder die Unterſcheidung des unmittelbaren und idealen Geiſterreiches oder der unmittelbaren und idealen Weltgeſchichte auf, ſowie die Entwickelungsſtufen in beiden (denn das ideelle Geiſterreich hat hier nicht die Bedeutung der in Gott verklärten Menſchen als einer Stufe der geiſtigen Entwickelung, ſondern des ideell aufgefaßten begriffenen Geiſterreiches durch alle Stufen hin).

αα) Das unmittelbar exiſtirende Reich der Geiſter iſt zunächſt ſogleich behaftet mit der Unmittelbarkeit der Natur, und zwar durch alle Stufen ſeiner Entwickelung hin. Indem nun dieſes Reich der Geiſter nicht geſetzt, ſondern unmittelbar aus der Natur heraus geworden iſt, durch die ſich aus der Natur weiter in ſich reflectirende und ſo in der Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit der Subjectivität eine empiriſche Mannigfaltigkeit natürlich-geiſtiger oder unmittelbar für ſich ſeiender Centra gründenden Idealität: ſo hat daſſelbe die ganze Zufälligkeit, Regelloſigkeit, Maaßloſigkeit, das ganze Scheinen der

Natur unmittelbar an ſich in Temperament, Leidenſchaft, Trieb, empiriſchem Anſchauen, kurz der ganzen empiriſchen Individualität nach ihrem Naturcharakter. Indem nun ferner der Geiſt zugleich inneres beliebiges oder zufälliges Schalten mit den zu ſeiner innern Natur gemachten Naturformen und Reflexionsform der Triebe iſt: ſo ergießt und entläßt ſich ſeine Thätigkeit in die ungeheuerſte Willkühr, Regelloſigkeit und Fratzenhaftigkeit, welches Alles auf der Grundlage geſetzlicher Entwickelung und ewiger Formen nur äußere Nothwendigkeit und alſo Zufälligkeit — ein waches Träumen als Analogon des würklichen Traumes iſt, ja ſelbſt zum Wahnſinn fortſchreitet, alſo auf der zugleich überall präſenten vernünftigen Grundlage ein ſelbſt unvernünftiges Spiel iſt. Und weil Raum und Zeit im Geiſte nur zugleich überwundene Momente ſind, ſo verhält ſich derſelbe gleichgültig gegen ſie, kann ſie beliebig ausdehnen und zuſammenziehen; und ob die geiſtige Entwickelung, wiewohl ſie weſentlich ein vernünftiger Stufenproceß iſt, in ſo oder ſo langer Zeit vor ſich geht (nach äußeren Momenten, Tagen, Jahren u. dgl. gemeſſen), iſt gleichgültig für den Geiſt als ſolchen, wenn ſchon nicht für dieſes oder jenes beſtimmte empiriſche Subject nach ſeinen beſondern Intereſſen und Zwecken. Daher erſcheint denn auch die empiriſch geiſtige Entwickelung der Einzelnen und der Menſchheit für den erſten oberflächlichen Blick ſo verwirrt, regellos, phantaſtiſch und verrückt, daß man ſich dadurch um ſo mehr berechtigt glaubt zur Annahme einer abſoluten Willkühr im Menſchengeiſte, wodurch alles Begreifen und Conſtruiren (um mich dieſes Ausdrucks in ſeinem guten Sinne zu bedienen) ſchlechterdings aufgehoben werde. Allein auch der Geiſt kann,

ſeiner weſentlichen Entwickelung nach, dem Begriffe nimmermehr entfliehen; er iſt gehalten und getragen in ewiger Entwickelungsnothwendigkeit, obſchon ſie als die des Geiſtes immanente wenigſtens relativ freie, d. h. aus Selbſtbeſtimmung und Selbſtentwickelung, nicht aus Nothwendigkeit des bloßen Werdens, hervorgehende iſt (denn abſolut frei iſt nur der göttliche Geiſt). Und ſo iſt denn auch hier, in der empiriſchen Geiſterwelt, eine vernunftvolle Entfaltung auf der einen, eine vernunftloſe Bewegung auf der andern Seite vorhanden, und inſofern das unmittelbare Reich des Geiſtes gleichfalls unaufgelöſter Widerſpruch, welchen der göttliche Geiſt ideell auflöſt, indem er die Seite der vernunftloſen, zufälligen, regelloſen, gottloſen Nothwendigkeit und Willkühr negirt. Von dieſem Widerſpruche aber, welcher hier anders iſt als in der Natur, weil die beſondern Bewegungen, Richtungen, Direktionen, Seiten und Stufen des Geiſtes nicht zu für ſich ſeiender Fixation oder Selbſtſtändigkeit, zu beſondern entäußerten Daſeinsformen (wie in der Natur Waſſer, Luft u. ſ. w.) kommen, ſondern vielmehr ſtets ideell geſetzte, mithin in die Macht der Allgemeinheit des Geiſtes unmittelbar zurückgenommene und aufgehobene ſind (und in dieſem Sinne kann man denn mit Hegel wohl die Natur, nicht aber den Geiſt den unaufgelöſten Widerſpruch nennen) — von dieſem Widerſpruche alſo iſt wohl zu unterſcheiden der vernunftvolle Widerſpruch, welcher hier wie in der Natur der Grundtrieb aller Entwickelung iſt, und in dem allgemeinen Gegenſatze der Möglichkeit zur Würklichkeit, der Unmittelbarkeit zur Vermittlung beſteht, alſo der Selbſtverwürklichungstrieb alles Lebens iſt. Denn Natur wie Geiſt ſind nur

als Selbstverwürklichungsthätigkeit, und alle Momente und Stufen sind nur Momente und Stufen dieser, so daß jede Stufe durch ihren innern vernünftigen Widerspruch sich in eine höhere aufhebt, bis endlich im göttlichen Geiste alle Widersprüche aufgehoben sind, und die unendliche Möglichkeit selbst die unendliche Würklichkeit, und beide in reiner Idealität die unendliche absolut freie Nothwendigkeit sind. In dieser vernünftigen Entwickelung des Geistes ist nun selbst das Böse und die Sünde wenigstens als ein principielles Entwickelungsmoment gesetzt, theils unmittelbar als das seiner selbst nicht bewußte Böse, inwiefern das Subject als in der Natur, den Trieben und Leidenschaften, noch ganz befangen nur die unmittelbare Reflexionsform der Triebe der endlich-selbstsüchtigen Natur ist und das Gute nicht weiß, theils aber auch im selbstbewußten Geiste, inwiefern dieser nun sein ganzes sinnlich-selbstsüchtiges Dasein als Gegensatz zur objectiven Allgemeinheit des Rechten und Guten erkennet, und somit sich zunächst als das Böse und Sündhafte im Principe weiß, um so mehr, je tiefer der Geist in sich entwickelt ist. Allein daß das Böse und die Sünde zur That und Realität wird, ist keine vernünftige sondern im Gegentheil die vernunftlose Nothwendigkeit, somit auch die bloße Möglichkeit in der empirischen Geisterwelt, wonach bald die Triebe des sinnlich-selbstsüchtigen Lebens, bald das Bewußtsein des Rechten und Guten zur obherrschenden Macht wird. Daher es nicht in der vernünftigen Nothwendigkeit gegründet ist, daß die Individuen das Unrechte und Böse thun, sondern sie sich davon freihalten, es überwinden können, wie Jesus Christus, aber auch nicht freihalten können. Weshalb

auch der Geist die Macht ist, alle diese äußere Nothwendigkeit wieder von sich abzustoßen, und vielmehr dagegen in seiner Wahrheit und Freiheit zu leben. Daher denn das Unrecht, das Böse, die Sünde wohl als nothwendige Principien auch in der Philosophie des Geistes vertreten, aber sich hier eben so unmittelbar auflösen, und nach der empirischen Realität und That derselben weiter keine Frage ist. Und in diesem Sinne kann man die Krankheit des Organismus hiermit parallelisiren (wie denn auch die Sünde so vielfach Quelle von Krankheiten ist), inwiefern ihr Princip in der negativen Beziehung des Organismus zur Außenwelt liegt, welche Beziehung aber als fortwährende Auflösung des Widerspruchs in der Assimilation und Aufhebung des Aeußern erscheinen, aber auch als Nichtauflösung vorhanden sein kann; jenes ist in der vernünftigen, dieses als Krankheit in der vernunftlosen Nothwendigkeit gegründet.

ββ) Jene Philosophie des Geistes also, oder das vom absoluten Geiste wiedergeborne Reich der Geister hingegen ist ein schöpferisches Setzen dieses Reichs als eines bloßen Reiches der Vernunftnothwendigkeit in der Idee mit Negation aller empirischen Zufälligkeit, Regellosigkeit, Maaßlosigkeit, Bosheit, Schlechtigkeit und Sünde. Es ist das verklärte Reich der Geister von der untersten Stufe der Seele an bis zur höchsten der Philosophie. Denn es wird hier alle gegen die Idee gleichgültige Aeußerlichkeit, alles Scheinen, abgestreift, und so bleibt der absolute Geist im Setzen dieses Reichs schlechthin bei sich selbst, ist unendliche Freiheit. Insofern nehmlich nur die Identität von Wesen und Erscheinung die wahre Wirklichkeit ist, so ergibt sich, daß eben damit jede unrechte und böse

That als ein Unwürkliches, ein unaufgelöster Gegensatz bezeichnet ist, und mit Recht behauptet wird, daß alles Vernünftige würklich, und alles Würkliche vernünftig sei. Zwar ist es richtig, daß nur der göttliche Geist die schlechthin wahre Würklichkeit, die absolute Würklichkeit, d. h. die absolute Identität von Wesen und Erscheinung oder die unendliche Erscheinung ist, und insofern die ganze Natur und der ganze Geist noch als unwürklich erscheinen. Allein indem der göttliche Geist das Schaffen eines vernünftigen Reichs von Idee, Natur und Geist ist, worin es, obschon alle niederen und höheren Stufen darin als relativ niedere und höhere Würklichkeit vertreten, doch nie zur unaufgelösten, fixirten Trennung von Wesen und Erscheinung kommt, wie in der nur unmittelbaren Natur und dem nur unmittelbaren Geiste: so ist das ganze im absoluten Geiste gesetzte Reich der Natur wie des Geistes als vernünftig würklich (wie es denn die Philosophie nie und nirgends mit der bloßen Möglichkeit, dem So- und Andersseinkönnen als abstractem, zu thun hat — Hegel, Encyklopädie §. 143. Anm.), und man hat blos zwischen niederer und höherer Würklichkeit zu unterscheiden, wie denn z. B. der Geist selbst die unendlich höhere Würklichkeit gegen die Natur ist. So hat es die Philosophie überhaupt nur mit dem Vernünftigen und Würklichen zu thun. Wollte man demnach von Gott behaupten, er habe das empirische Reich der Geister als absoluter Geist in sich gesetzt, so würde man eine Blasphemie gegen ihn behaupten. Er hat es nur gesetzt, insofern es vernünftig ist, und ist nicht ein äußeres Thun in demselben, sondern ideale Schöpfung und Seeligkeit; er ist somit der absolute Geist des Philosophirens. Das unmittelbare Geisterreich ist

geworden und wird aus der unmittelbaren Idealität, dem unmittelbaren und deshalb nicht wahrhaften noch mit dem Negativen behafteten Gott, als Reflexion aus der Natur in sich; das vernünftige Geisterreich als die Grundlage auch von jenem ist das Himmelreich in Gott, gesetzt von der absolut vermittelten Idealität. M. vgl. auch überhaupt Hegel, Geschichte der Philosophie B. III. S. 101. 102: „Unter dem Weltlichen, was so in Gott aufgenommen wird — in Gott ist es nur in seiner Wahrheit, nicht in der Unmittelbarkeit aufgenommen —, nicht das, was wir Pantheismus nennen, denn dieser setzt das Unmittelbare, wie es ist, voraus" u. s. w.

γγ) Nun entsteht aber doch eine Beziehung zwischen dem empirisch anschauenden und dem speculativ schaffenden Geiste auch im Reiche der Geister durch die Vermittlung des Menschen. In diesem Sinne schaut der absolute Geist durch den Menschen hin den Jammer, die Noth, die Sünde des empirischen Geisterreichs, und erweiset sich dagegen durch denselben als Erlöser und Befreier, als die Negativität auch gegen die empirische Unvernunft. So in der religiösen Form des Gottmenschen, Jesus Christus. Zunächst jedoch ist diese Negativität die an und für sich seiende Idealität des Himmels, welche sich dann auch eben so als die sich äußernde That, als das Sein für Anderes d. h. für die concrete Menschheit, als der λόγος προφορικός offenbart.

γ) Dieses Letztere ist nun das reelle Einwürken Gottes auf den Menschen durch die Vermittlung des praktischen objectiven Geistes, und so selbst praktische vermittelte Thätigkeit Gottes auf den empirischen Menschen durch denselben hin. Und dieses ist nun über-

haupt die Seite, wo die Philoſophie, die abſolute Wiſſenſchaft, durch Rückwendung auf die untergeordneten empiriſchen Stufen und Formen, durch Aufhebung und Verklärung derſelben, zugleich die abſolute praktiſche Kraft im Menſchen und für den Menſchen wird, welcher Kraft Vermittlung wieder in dem Begriffe des Gottmenſchen liegt. Dieſe Seite der Philoſophie verdient noch eine nähere Explication.

Bei einer erſten oberflächlichen Betrachtung nehmlich könnte es ſcheinen, als wenn die Philoſophie überhaupt in Theorie und Praxis, in Wiſſenſchaft und Thatkraft, einzutheilen ſei. Und ſo hat ſich denn auch der noch nicht zur reinen Idee gelangte Geiſt darüber ſogar erzürnt, daß die Philoſophie als die reine Seeligkeit der abſoluten Theorie feſtgeſtellt werde, und die praktiſche Seite und mit ihr die Seite des Gefühls und Herzens darin ganz zurückgedrängt erſcheine. So haben ſich denn auch ſelbſt Matthias: „die Idee der Freiheit u. ſ. w. Marb. 1834.“ und Richter: „die Lehre von den letzten Dingen u. ſ. w. Erſt. Band. Breslau 1833.“ dahin ausgeſprochen, daß die Philoſophie ſelbſt ihre Grundeintheilung in theoretiſche, praktiſche und ſeelige Kraft, letztere als die Identität der erſteren, haben müſſe, und daß ſie ſo in ihrer Totalität als die Einheit von Wiſſenſchaft, Kunſt, Wille, That als die freie Religion der Idee zu bezeichnen ſei, während ſie von Hegel einſeitig als theoretiſche Seeligkeit des abſoluten Begriffes gefaßt werde. Aber auch hier zeigt ſich ſogleich wieder die unendliche Größe Hegels, ſich überall in die Objectivität der Sache ſelbſt zu vertiefen, und an die Stelle eines formellen Conſtruirens die wahrhafte Dialektik der Idee zu ſetzen. Und allerdings hat Hegel

ſelbſt die ganze Sphäre des abſoluten Geiſtes im weitern Sinne als Religion bezeichnet (m. ſ. Encyklopädie §. 554). Die Philoſophie jedoch als ſolche oder an und für ſich gefaßt iſt der reine unendliche Geiſt, worin Alles zur Idealität aufgehoben iſt, und alle praktiſchen Erweiſungen nur vorausgeſetzte Vermittlungsmomente ſind, welche aber die Idealität als in ſich aufgehobene enthaltend und ſetzend die concrete abſolute Idee iſt. Daher erſcheint denn auch in der Logik als der Wiſſenſchaft der reinen Idee oder des abſtracten Geiſtes als erſtes Moment das endliche Erkennen, welches durch das Wollen ſich objective Realität gibt und nun erſt als die unendliche Einheit, d. h. als die ſelbſt ideale Einheit des Denkens und Wollens, als die abſolute Idee reſultirt, welche nur der unendliche Wille iſt und ſo in reiner abſoluter Identität mit dem Gedanken bleibt, alſo ſich nicht zur Unmittelbarkeit des Wollens und endlicher That entläßt, ſondern dieſes Alles in ihr ſelbſt ideell ſetzet (Hegel, Encyklopädie §. 226—244). Gott iſt ſo nur die unendliche theoretiſche Seeligkeit, worin alles Praktiſche, unmittelbare Thun, Natürliche zum ideellen Moments aufgehoben iſt. Man braucht nicht Philoſoph zu ſein, um die Natur aus dem Geiſte zu beſtimmen, das Rechte und Gute zu thun, in der Kunſt und Religion zu leben. Ja man braucht nicht Künſtler, nicht religiös im engern Sinne zu ſein, und kann dennoch das Rechte und Gute in Familie, Geſellſchaft, Staat bethätigen. Allerdings jedoch gewinnt der Menſch in der Religion einen tieferen abſoluten Halt auch des Rechten und Guten, und, was noch mehr iſt, eine unendliche Gemüthsbeſeeligung, wodurch er erſt völlig von der Endlichkeit und Selbſtſucht befreit wird,

welche auch dem Stoiker, dem Kantianer noch anklebt. So gewährt wahrhaft zunächst die Religion Befreiung von dem Schmerze und Zwiespalt der Endlichkeit. Noch mehr und im allein absolut wahren Sinne findet der Mensch diese Beseeligung und Befreiung in der Philosophie, dem unendlichen Denken, welches nun der unendliche Haltpunct wird, woran sich der Mensch fest und sicher anlehnt, und in ihm getragen alles Rechte, Gute, Religiöse unerschütterlich festhält und bethätiget, die Menschheit aus der wahrhaft göttlichen, aus Gott stammenden und in ihm getragenen Liebe umfasset. Daß jedoch der empirische einzelne Mensch sich so durch alle Sphären hin praktisch erweise (denn dieses ist der Mensch, nicht unmittelbar Gott), ist nicht das absolute Interesse Gottes an und für sich, welches in der ideellen Aufhebung alles Unrechten und Bösen und aller Sünde bestehet: denn sonst würde ja Gott mehr oder weniger seelig sein, jenachdem sich die empirischen Individualitäten verhielten. Sondern das ist nur der zweite Rückschlag des göttlichen Geistes auf den menschlichen, sich vermittelnd in der Idee des nicht nur idealen, sondern auch empirischen Gottmenschen, des Jesus Christus. Und hierdurch geschieht dann auch die Verklärung des empirischen Menschen, und durch ihn hin die anderer Individuen, durch Erziehung, Beispiel, Lehre, so wie auch der Natur, durch alle Kunst: und in und mit dieser Verklärung steigt die Seeligkeit des empirischen Menschen, indem der Himmel nicht nur die ideale Welt in ihm selbst ist, sondern auch das Eindringen in die und die Verklärung der empirischen Welt wird, welches aber nicht Vermehrung der Seeligkeit Gottes, des unendlich denkenden Geistes, an und für sich ist, weil

dieſer in ſeiner Idealität ewig die ganze Welt beſiegt und überwunden in ſich trägt. Das Reich Gottes an und für ſich iſt nicht von dieſer Welt, ſondern der Himmel; und das tauſendjährige Reich iſt wieder nur Gemüthsverzeitlichung der Idee des ewigen himmliſchen Reiches. Denn vollkommen wird es in dieſer Welt, ihrem Begriffe nach, doch nie, ſo ſehr auch die ideale Welt zum Siege über die Vernunftloſigkeit auch factiſch gelangen mag. Hier werden immer noch unbeſiegte Naturübel, Ungerechtigkeiten, Thorheiten und Sünden vorhanden ſein, wenn auch im Allgemeinen factiſch und empiriſch überwunden durch das Reich der empiriſchen Sitten, Staaten, Kirchen, Wiſſenſchaften. Denn die Welt iſt eben zugleich das Auseinanderfallen des Allgemeinen und Einzelnen; und ein unmittelbares Eindringen des Himmels in die Erde würde ein factiſches Vernichten des ganzen empiriſchen Natur- und Geiſterreiches ſein, wie man ſich etwa eine allgemeine Weltverbrennung als das Ende aller Dinge und der Zeit vorſtellt, wo dann Gott Alles in Allem ſein werde: welche aber wieder nur Verzeitlichung der ewigen, Alles allerdings in ſich aufhebenden, Idee iſt.

Wohl aber gibt es auch eine ſogenannte praktiſche Philoſophie, als nicht auf das Können ſondern das Sollen, und alſo auf den Willen der Menſchen gehend. Denn dieſe Philoſophie iſt ſelbſt die Philoſophie des objectiven und religiöſen Geiſtes, worin das wahrhaft Allgemeine und Gute, die ewigen Geſetze für das Reich der Endlichkeit entwickelt werden. Und inwiefern die reine freie Erkenntniß dieſer Geſetze — nicht daß ſie nur noch unmittelbar im Gemüthe, Herzen und Willen ſeien — auch für den empiriſchen Menſchen zur Befeſtigung

und Reinigung seiner Willenserweisungen und Thaten wird, gibt es auch eine in der Philosophie absolut getragene Praxis des darin lebenden Menschen. Und in der That erweiset sich die Philosophie hierin als die höchste, freieste und festeste Kraft für den Menschen, weil sie ihm eben die wahrhafte Erkenntniß aller Dinge gewährt. Insofern jedoch der unmittelbare Mensch im Leben der Natur steht, der Verdüsterung und Verdunklung seiner Erkenntniß und Lähmung seiner freien darauf gegründeten Energie durch sinnlichen Trieb und Reiz so wie Leidenschaft in zeitlichen Momenten anheim fallen kann, so ist das Leben des Menschen nie in absoluter Selbstsicherheit; und selbst der, in welchem die absolute Philosophie auf das Freieste und Tiefste lebendig geworden ist, kann noch fallen als Mensch, obschon er im Ganzen auch als solcher eine größere Festigkeit und Sicherheit gegen andere mehr in der Unmittelbarkeit lebende Menschen — ceteris paribus — zeigen wird. So hat ja selbst Jesus Christus noch gezagt und geweint, ja gerufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" eben in Momenten solcher Verdüsterung und Verdunkelung. Denn Jesus Christus war Gottmensch zugleich als empirischer, und damit auch noch der Unmittelbarkeit unterworfen, ohne Sünde und doch nicht gut schlechthin: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?" und: „Lieber, warum nennest du mich gut? Gott allein ist gut." —

Und so ergibt sich denn aus diesem Allen, daß die Philosophie an und für sich nur zu fassen ist als die unendliche Idee in ihrem idealen Beisichselbstsein, absolute Identität des Denkens und Wollens, als unendliches sich als Denken selbst bethätigendes Denken, für sich seiende

unendliche Idealität, und daß ihre Diremtion nur das Setzen ihrer unendlichen Vermittlung in Logik, Natur und Geist ist; daß sie aber dann weiterhin für den empirischen Menschen auch zu praktischer Kraft und Beseeligung wird.

3) Denn die Philosophie ist nun zuletzt ihr eigner Begriff, und trägt alle Momente des endlichen und unmittelbar unendlichen Geistes als vorausgesetzte Vermittlungen ihrer in sich.

a) Sie fasset sich, indem sie diese Voraussetzungen von sich abscheidet und sich objectiv gegenüberstellt, als die würkliche absolute Idee, die existirende absolute Idee, das unendliche göttliche Selbsterscheinen, den schlechthin absoluten Geist. In ihr ist daher die Möglichkeit schlechthin Würklichkeit, und deshalb die absolute Versöhnung aller Widersprüche, die unendliche Ruhe und Seeligkeit. Aber diese Ruhe ist nur das einfache, sich selbst gleiche in sich reflectirte Centrum der unendlichen immanenten Bewegung, als ein ewiges Setzen der Welt des Logischen, Natürlichen und Geistigen im Geiste, so daß der absolute göttliche Geist in seiner unendlichen Ruhe bleibt, weil er das stets auflösende Setzen aller Unterschiede und Widersprüche ist, und sich selbst als die absolute Auflösung derselben weiß. Indem so der philosophische Geist sich selbst begreift als diese unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung, so ist er nur das Fassen seiner selbst als des göttlichen im freien Denken Logik, Natur und Geist, zuhöchst sich selbst als den göttlichen Geist setzenden Geistes, und das Setzen seiner selbst ist mithin zugleich Setzen aller Vermittlungen; denn er ist nur das Zurückreisen aus ihnen allen in sich. In-

dem er so zunächst seine allgemeine ideale Grundlage von sich abscheidet und sich voraussetzt, ist die Philosophie Rückkehr in den abstracten Logos, und die Logik resultirt nun als vermittelt durch den absoluten Geist, als von ihm gesetzt. Und so ist der absolute philosophirende Geist nur diese unendliche Kreisbewegung und Vermittlung in sich, so daß er in allen Momenten als das unendliche geistige Centrum thront, weil er Alles setzet. So faßt er sich ebensosehr unmittelbar als vermittelt, als Vermittlung welche die Bewegung und das Resultat der Unmittelbarkeit, und als Unmittelbarkeit welche das Resultat der Vermittlung ist, die schlechthin vermittelnde Unmittelbarkeit, die in sich reflectirende in allen Unterschieden sich auf sich selbst beziehende Unmittelbarkeit — und der unendliche Geist ist nur das unendliche geistige Thun, welches ewige Erzeugung seiner selbst ist, so als Vater, Sohn und heiliger Geist, die beiden ersten als nur gesetzt im letzten, der Totalität — der abstracte Geist als Logos, die Welt als der Sohn werdende Logos, die Welt der Natur und des unmittelbaren Geistes, der reine göttliche Geist als das Thun und Voraussetzen selbst, die in sich concrete absolute Totalität, das allein wahre Leben, die allein wahre Wirklichkeit, grundlos oder nur in seiner zeitlosen Ewigkeit gegründet, nur durch sich selbst vermittelt, nur aus sich selbst resultirend, unbegriffen und für immer unbegreiflich dem Verstande. Nicht kannst du fragen: Woher kommt der absolute Geist? Warum ist er? Warum ist nicht Nichts? Warum nicht bloße Natur? Denn dieses Alles sind Fragen, welche den Geist voraussetzen. Der Geist ist, weil er ist, und sein Sein ist sein Selbstschaffen — vor ihm verschwinden Zeit und Raum wie ein Traum der

Phantasie; er ist die in sich webende Idealität, die sich einfach auf sich beziehende, obschon auch Raum und Zeit in sich ewig setzende, Ewigkeit.

b) So der göttliche Geist als diese Vermittlung in sich ist er das Setzen des absoluten Schlusses als der Einheit der drei unendlichen Totalschlüsse (m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 574 — 577).

α) Zunächst setzt er die abstracte Idee und die Welt der Natur wie des unmittelbaren Geistes als Prämissen und sich als absolutes Resultat, so daß die Welt das Vermitteln und Zusammenschließen seiner mit der Idee — er die durch die Welt hin sich mit sich vermittelnde, zu sich zurückkreisende Idee ist. So setzt er sich in diesem Schlusse als selbst werdend und gesetzt durch die aus ihrem natürlichen und geistigen Andersein unendlich in sich zurückkehrende Idee. So als das Abstrahiren von seinem Setzen ist ihm die Idee das Unmittelbare, welches in die Welt der Natur und des Geistes unmittelbar übergeht, sich entläßt, und so die Welt als unmittelbare Würklichkeit ist, die den Schein und unaufgelösten Widerspruch an ihr hat, und nun die unendliche ideelle Auflösung in ihm, dem durch absolute Negativität sich bewürkenden Resultate, erlangt.

β) Zweitens setzt sich nun der philosophirende Geist selbst zur einen Prämisse, welche die Welt zu ihrer ersten Voraussetzung, der ersten Prämisse hat, und Zusammenschliessen der Welt mit der nun gesetzten Idee als mit ihrem Grunde ist.

γ) Drittens endlich setzt er sich, da die Idee als der Grund der Welt nun selbst gesetzt ist, zur ersten absoluten Prämisse und die Idee zur zweiten, so daß

nun die Welt als Reſultat erſcheint und mit dem abſoluten Geiſte durch die geſetzte Idee zuſammengeſchloſſen iſt. So ſind Idee, Natur und Geiſt nun ſelbſt nur geſetzte Totalmomente; und dieſer Standpunct iſt der Standpunct der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, indem ſich die abſolute Vernunft zum unendlichen Grunde macht, welcher ſich zuerſt die Idee an und für ſich, ſodann die Natur, und endlich den unmittelbaren Geiſt voraus ſetzet, und durch alle Formen hin das unendliche Zurückkreiſen in ſich, das reine Selbſtſetzen und Selbſterzeugen iſt.

c) Uebergang. Indem nun aber auch jene beiden erſten Schlüſſe als Vorausſetzungen ihr Recht haben, ſo erſcheint der philoſophirende Geiſt als vermittelt durch die Welt, und in dieſer Beziehung als ſich entwickelnd durch die Welt hin und heraustretend durch ſeine abſolute Negativität oder abſolute Freiheit in der erfüllten Zeit. Und indem ebenſoſehr der dritte Schluß das allein abſolute Recht hat, worin dann die andern aufgehoben werden, ſo wird jene Erſcheinung der Entwicklung aufgehoben zur geſetzten Vermittlung. Indem jedoch endlich der abſolute Geiſt auch das Sichvermitteln mit der empiriſchen unmittelbaren Exiſtenz durch das empiriſche Anſchauen iſt, ſo jedoch, daß er dieſes Anſchauen nur zur Verklärung der Unmittelbarkeit und alſo zum Herausziehen des ewigen unendlichen Gehaltes in ſich aufnimmt, ſich mithin durch die Unmittelbarkeit nicht bewältigen läßt; ſo wird er nur zum ſetzenden Anſchauen ſeines unmittelbaren Werdens, d. h. er faßt ſeine Idee als Geſchichte und ſeine Geſchichte als Idee. Und da er nicht nur das Werden aus vorausgeſetzten niedrigeren geiſtigen Grundlagen, zunächſt dem Staate, der Kunſt,

der Religion, sondern da er auch als philosophirenden Geist System der Idee durch alle Stufen hin ist, so faßt er auch setzend die Geschichte seiner eignen Genesis in der philosophischen Geschichte der Philosophie, welche im innern Zusammenhange mit der Weltgeschichte stehet

Und hiermit begründet sich nun das in Beziehung auf die Eintheilung unserer ganzen Betrachtung schon früher Entwickelte. Bisher nehmlich betrachteten wir die Philosophie nur noch in ihrer an und für sich seienden Idee, d. h. wir setzten den absoluten Geist voraus und stellten nun objectiv vor uns hin den Begriff der Philosophie als ihr Wesen. So ist es jedoch zunächst nur für uns; an sich aber ist es nur die Möglichkeit, die Dynamis der Philosophie. Aus dieser bloßen Möglichkeit, wonach es das Wesen der Philosophie ist, das zu sein, was in diesem ersten Theile entwickelt worden ist, reißt sich aber die Idee der Philosophie vermöge des darin enthaltenen Widerspruchs heraus, und erscheint vielmehr als Verwürklichungsthätigkeit des Wesens, als ἐνέργει τοῦ δυνάμει ὄντος. Und diese Verwürklichung ist in ihrer Unmittelbarkeit, also nach den beiden ersten Schlüssen, vielmehr die Prämisse, woraus das Wissen des Wesens als unsere Würklichkeit hervorging. Allein als philosophirend und mithin als Würklichkeit der absoluten Idee hatten wir uns das Wesen nach dem zweiten Schlusse voraus zu setzen, und haben nun weiterhin nach dem dritten auch die Verwürklichung des Wesens in der Welt zugleich mit Aufnahme der ersten Schlüsse, also als begriffene Geschichte der Philosophie zu setzen, um endlich die absolute Würklichkeit der Philosophie in

uns als gesetztes und vermitteltes Resultat zu erhalten, so daß nun das Ende mit dem Anfange identisch ist, und wir nur das voraussetzende und setzende Begreifen unserer eignen Würklichkeit durch alle Momente hin sind. Denn diese Würklichkeit ist Anfang und Ende, Voraussetzung und Resultat der Entwickelung.

Zweiter Theil.

Die Verwürklichung der Idee der Philosophie oder ihr geschichtlicher Organismus.

Einleitung und Eintheilung.

1) Da die Natur ihrem Begriffe nach das Außersichsein der Idee und damit die räumlich-zeitliche Gestaltung ist, und da der Geist theils in seiner Unmittelbarkeit die Natur an ihm selbst hat; theils ihm aber auch als Geist die Zeit als Vermittlungsmoment, Bedingung des Insdaseinsetzens der eingehüllten nur noch möglichen Momente, also der Verwürklichung, immanent obschon keineswegs seine Macht ist: so ergibt sich daraus die Idee der Geschichte der Natur wie des Geistes. Insbesondre ergibt sich, daß auch der Geist durch alle Stufen des Begriffes hin eine Geschichte hat, welche in ihrer Totalität gefaßt die Geschichte des Weltgeistes oder die Weltgeschichte ist. Auch diese wird daher, inwiefern sie in ihrer Unmittelbarkeit theils vernünftige Nothwendigkeit, theils empirische Vernunftlosigkeit ist, nach jener ersteren Seite von der Philosophie setzend begriffen, nach der letzteren als gegen sie an und für sich gleichgültig aufgehoben. Auf diese Weise ist die Philosophie das Setzen eines weltgeschichtlichen Geisterreiches und geistigen Processes, welcher seine Geltung für alle empirisch-individuelle Geisterreiche hat, also für diese Erdmenschheit so wie für alle anderen unendlichen Menschheitsentwickelungen

des Universums gilt, und dann folglich auch als daseiend in einem individuellen Weltgeiste durch die Hülfe der empirischen Geschichte nachgewiesen werden kann. Wir haben nun zunächst den Begriff der Weltgeschichte überhaupt aufzufassen, um dann insbesondre die Spitze der weltgeschichtlichen Evolution, die Philosophie in ihrer Geschichte zu begreifen.

a) Die Weltgeschichte ist die räumlich-zeitlich bestimmte Vermittlung als Realisirung oder Verwürklichung der Idee des Geistes, oder die Idee des Geistes, wie sie als concret in sich das Durchbrechen ihres bloßen Wesens, ihrer Möglichkeit ist, um für sich zu werden, würklich zu sein. Indem nun die absolute Idee sich zum Fürsichsein, der in sich concreten subjectiven und existirenden Idee nur dadurch macht, daß sie die Rückkehr aus dem unmittelbaren Dasein der Natur in sich selbst ist, so zerfällt der Geist nach seiner Unmittelbarkeit in der Weise der Natur in eine Vielheit der Individuen, fürsichseienden Idealitäten, und weiterhin der Volks- und Staatsgeister. Ferner aber ist er als Geist selbst die Entwickelung in sich, indem der Geist nur das Thun der fürsichseienden Idealität ist, zunächst seine erste Unmittelbarkeit als Naturbestimmtheit, dann jede weitere Unmittelbarkeit seiner als seine innere Natur, weil er hier noch im Widerspruche der Möglichkeit und Würklichkeit ist, aufzuheben und als bloßes vorausgesetztes Vermittlungsmoment in ein tieferes Fürsichsein zurückzufassen, bis er endlich alle Möglichkeit in Würklichkeit übersetzt und dadurch sich als absolute Wahrheit, als den absoluten Geist erzeugt hat. Die Weltgeschichte nun in der Einheit dieser Momente ist das Reich der Einzel- und Volks-

Individuen, wie dieſes der innere Proceß der Selbſtverwürklichung der Idee des Geiſtes iſt. Dieſes Reich hat ſomit eine räumliche Beſtimmtheit als Naturgrundlage; ebenſo eine zeitliche. Denn der Geiſt, da er nicht die bloße Ruhe ſondern das unterſcheidende und entwickelnde Thun in ſich, dieſes Thun aber das Insdaſeinſetzen der eingehüllten nur noch möglichen oder an ſich ſeienden Momente, mithin ein Auseinandergehen, beſonderndes Herausſetzen derſelben iſt, dieſes Auseinandergehen und beſondernde Insdaſeinſetzen aber in der Innerlichkeit der Idealität beſchloſſen bleibt, nicht zum entäußerten Fürſichbeſtehen alſo auch nicht zum räumlichen Daſein kommt — der Geiſt alſo iſt nur die Zeit in ihm ſelbſt, wie denn auch Kant die Zeit als innere Anſchauungsform ſetzet (m. vgl. auch Hegel, Encyklopädie §. 257. 258. Allein dieſe Zeit im Geiſte iſt nur geſetzte, alſo unmittelbar wieder aufgehoben, als Erinnerung nur und Gedächtniß. Sie hat daher keine Macht über den Geiſt, wie ſie dieſelbe über die Natur hat. Denn die Zeit als Natur iſt ihr ſubſtanziell und zugleich befangen im Raume; daher iſt hier die Zeit nur als Entſtehen und Vergehen der Dinge ſelbſt, als unmittelbare und ſubſtanzielle Zeit. Der Geiſt hingegen kann nur Geiſt ſein, inwiefern er zwar einerſeits das Sichauseinanderſetzen in ſich, damit auch das Setzen der Zeit in ihm, aber andererſeits nur dieſes Setzen und damit die Macht und Idealität der Zeit iſt; ſonſt könnte er nicht concretes Fürſichſein ſein. Er iſt das Ewige, welches die Zeit nur als machtloſe Oscillation in ſich und unmittelbar aufgehobenes Vermittlungsmoment ſeines ſich ſelbſt gleichen Fürſichſeins, ſeiner Würklichkeit und ſeiner Daſeinsentfaltung ſetzet. Daher iſt denn

der Geist auch gleichgültig gegen seine zeitlichen Bestimmtheiten; die Zeit kommt nicht zur Gliederung und selbstständigen Existenz in ihm, sondern ist immer nur als aufgehobene Existenz. Das Gesetz des Falles in der Natur z. B. hat bestimmte räumlich-zeitliche Gliederung oder Gestaltung „daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten verhalten"; hier ist die Zeit von wesentlicher Bestimmtheit; der Fall ist nichts als diese Gesetzlichkeit, diese Form des räumlich-Zeitlichen (m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 261. Anm. §. 267). Eben so ist in der Natur die bestimmte substanzielle Gliederung in Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre — welche Bestimmtheiten für die Naturformen, z. B. auch die lebendigen Organismen, wesentlich sind, wie sich dieses schon im Schlafen und Wachen, im Auf- und Untergehen der Vegetation, in Krankheiten u. s. f. darstellt. Allein der Geist hat keine Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre in ihm selbst; es ist ihm an und für sich gleichgültig, ob man seine immanente Entwickelung, worin die Zeit nur gesetztes und aufgehobenes Moment ist, mit solchen äußeren Maaßstäben messe. In den verschiedenen Individuen kann zwar die geistige Bewegung eine verhältnißmäßig langsamere oder schnellere sein, weil die Individuen zugleich die Naturbestimmtheit zu ihrer Grundlage haben; allein für die Idee ist dieses gleichgültig, sie bleibt dieselbe; und nur für die Individuen ist es von Interesse. Daher ist es auch kein wesentliches Interesse des Weltgeistes, wie schnell oder langsam seine Entwickelung in Vergleich mit andern Weltgeistern oder aber den zeitlichen Naturbestimmtheiten von Tagen, Jahren, Jahrhunderten, Jahrtausenden vor sich gehe; sondern das wesentliche Interesse ist nur,

daß er die Idee des Geiſtes realiſire. Und da er die Macht über die Zeit iſt, ſo kann ſie ihn nicht hemmen, ſo daß er nicht zu ſeiner Vollendung komme; ſondern er beſchließt ſich aus ſich in ſich ſelbſt. In der empiriſchen Exiſtenz zwar des Weltgeiſtes können Individuen ſterben, ehe ſie die Fortbildung des Geiſtes verwürklichen konnten u. ſ. w.; allein dieſes gehört nur zur äußeren Zufälligkeit; und da in jedem empiriſchen Weltgeiſte die Vernunft, was das religiöſe Gemüth als die göttliche Weltregierung bezeichnet, die ſubſtanzielle und im Ganzen ſtets ſiegreiche Grundlage iſt, ſo dringt der Geiſt immer durch und erreicht als Weltgeiſt ſein Ziel.

Es ergibt ſich hieraus, daß es an und für ſich dem Geiſte auf räumlich-zeitliche Beſtimmtheiten nicht ankommt, obwohl es eben ſo richtig iſt, daß der Geiſt als Weltgeiſt vermöge ſeiner natürlichen unmittelbaren Baſis ſich nicht nur als ein Reich von räumlich-zeitlich exiſtirenden Individuen und Volksgeiſtern darſtelle, ſondern auch eine zeitliche Entwickelung in ihm ſelbſt habe, welche, hindurchgehend durch die räumlich-zeitlichen Individuen, nach natürlichen und weiterhin willkührlichen Zeitmaaßen gemeſſen werden kann, ſo daß in dieſer Beziehung geſagt werden muß, dieſe Form und Stufe des Geiſtes habe ſich zu dieſer Zeit, eine andere zu jener (Jahrhunderte früher oder ſpäter) entwickelt. Aber dieſes Meſſen ſchwindet vor dem Geiſte zur gleichgültigen und die Zeit zur markloſen Geſtalt zuſammen, indem er auf ſeiner höheren Stufe die Erinnerung und damit das präſente Daſein auch jener Zeit darſtellt, die Zeit fortwährend aufhebt.

b) Betrachten wir nun den Geiſt in den Stufen ſeiner Idee als fortwährende Erinnerung und Aufhebung

aller ſeiner noch unmittelbaren Grundlagen, als ſeine Fortbewegung durch den ſubjectiven, objectiven und abſoluten Geiſt, und fragen nach dem Verhältniſſe dieſer ideellen Stufen zur Verwürklichung derſelben im Weltgeiſte und namentlich alſo zu der räumlich-zeitlichen Entwickelung ihrer durch die Individuen und Volksgeiſter hin: ſo könnte man die Anſicht faſſen, es müßte immer erſt eine Stufe zur Vollendung in ihrer weltgeſchichtlichen Entwickelung gekommen ſein, ehe die andere ſich zu entwickeln anfängt, z. B. es müſſe erſt der ſubjective Geiſt vollendet ſein, ehe der objective beginnt, oder das Recht vollendet vor der Moral, die Moral vor der Familie, die Familie vor dem Staate, der Staat vor der Kunſt, die Kunſt vor der Religion und die Religion endlich vor der Philoſophie. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß ſich dieſe Stufen in dem angegebenen Verhältniſſe vorausſetzen, mithin auch die Realität der einen die der andern vorausgeſetzten involvirt, wie denn Niemand rechtlich ſein kann, er ſei denn vernünftig, Niemand ſittlich er ſei denn rechtlich, Niemand religiös er ſei denn ſittlich, Niemand philoſophiſch er ſei denn religiös; ſo wie allerdings umgekehrt Jemand rechtlich ſein kann ohne ſittlich zu ſein, ſittlich ohne religiös, religiös ohne philoſophiſch zu ſein (wobei man freilich auf die Erſcheinung ſehen muß, auf das unmittelbare Daſein der Idee; denn tiefer gefaßt iſt immer das Höhere der immanente Grund auch des noch für ſich erſcheinenden Niederen, welcher immanente Grund ſich dann in der Entwickelung auch als das herausſetzt was er iſt). Dieſes iſt alſo auch das Verhältniß der zeitlichen Entwickelung, wie man noch täglich an dem Kind und Jüngling beobachten kann. Allein jede dieſer Stufen iſt ſelbſt wieder ein

Stufengang der Verwürklichung in ihr selbst, indem sie eine Vermittlungsreihe von der unmittelbarsten und niedrigsten bis zu der höchsten vollendeten Gestalt in sich durchlauft, und erst in dieser Vollendung die absolute Würklichkeit des bestimmten Begriffes ist. So daß also nicht nur ein ideelles Stufenreich von der ersten Empfindung bis zur Philosophie von dem Einen Centrum des Geistes und rspt. Weltgeistes aus als eine Reihe sich über einander entwickelnder Strahlungen gesetzt wird, sondern auch in jeder Stufe selbst ein Verwürklichungsproceß dieser sich entfaltet, so lange bis diese Stufe ihre Vollendung erreicht hat (wie es sich auch in der Natur, bei Pflanze, Thier u. s. w. findet). Es liegt dieses nehmlich im Begriffe der Verwürklichung oder dem Begriffe (der Pflanze, des Thiers, des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunst, Religion, Philosophie) als Verwürklichungsthätigkeit seiner selbst — und nur der Begriff als so durchgeführt durch seine Verwürklichung und zu sich selbst zurückkehrend, also nur der realisirte oder würkliche Begriff gibt das vollendet entwickelte Reich der Wahrheit. Und schon hieraus z. B. erkennt man, wie die Encyklopädie von Hegel nur die allgemeinen Grundlagen der absoluten Wissenschaft enthält (m. s. auch Encyklopädie §. 16), nicht aber die Stufenverwürklichung (z. B. in Staat, Kunst, Religion), wie sie also insofern ein noch Abstractes ist (der Staat, die Kunst, Religion, Philosophie, hat dann aber auch schon Hegel selbst in ihrer weltgeschichtlichen Verwürklichung wenigstens in den wesentlichen Grundformen entwickelt). Daraus erhellet nun, daß, indem der Weltgeist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung von der Unmittelbarkeit zur Ver-

mittlung hin überhaupt stehet, er auf dieser Stufe aus Einem bestimmten (noch mehr unmittelbaren oder mehr vermittelten) Centrum alle ideellen Stufen des Geistes gleichmäßig hervortreibt, mithin alle (Familie, Staat, Kunst u. s. w.) mit dem Siegel dieser Stufe überhaupt stempelt; und nur wo der Weltgeist überhaupt auf der absoluten Stufe seiner Vermittlung steht, stehen auch alle ideellen Stufen des Geistes auf der Höhe der Vollendung. So stehen in der neuesten Zeit, im Christlich-Germanischen Leben, Selbstbewußtsein, Recht, Moral, Staat, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft überhaupt auf der höchsten Stufe des Weltgeistes; in Hellas hingegen standen alle diese Momente noch auf der niedrigeren Stufe. Resultat also ist: der Weltgeist stehet auf gewissen Totalstufen seiner Evolution, und bildet je in einer solchen Stufe alle ideellen Stufen des Begriffs des Geistes auf bestimmte solcher Stufe entsprechende Weise aus. Daher sehen wir im Oriente, in Hellas, im modernen Leben gleichmäßig Familie, Recht, Staat, Kunst u. s. w. hervortreten, aber in diesen drei Stufen des Weltgeistes immer in einer bestimmten Stufe ihrer Verwürklichung sich offenbaren.

Fragen wir nun nach der Verwürklichung des Weltgeistes durch die Individuen und Volksgeister hin, so ist zunächst dieses als wesentlich festzustellen, daß eine bestimmte höhere Stufe, worauf der Weltgeist in einem Volksgeiste und Individuum stehet, die niederen Stufen zu seiner überwundenen Voraussetzung hat (z. B. der Hellenische Geist den Orientalischen). Da entsteht aber sogleich die weitere Frage, ob denn Ein Individuum und Ein Volk nur Eine Stufe der Verwürklichung oder meh-

rere repräsentiren könne, ob also z. B. Ein Volk jetzt auf der Stufe des naturbefangenen Orientalischen Geistes überhaupt stehen, sich aber weiterhin zum Standpuncte der subjectiven Freiheit erheben, oder ob Ein Individuum jetzt auf dem Standpuncte der Kant'schen, dann der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie stehen könne. Die Antwort hierauf ist, daß Ein Individuum und Ein Volk nur auf Einem Standpuncte der weltgeschichtlichen Entwickelung von Innen heraus sich festsetzen und denselben verwirklichen könne. Denn dieser Standpunct ist dann die Substanz seines Lebens, ist sein Leben; und die Verwirklichung der Idee geht überhaupt in der Weise vor sich, daß sich jede Bewegung in Ruhe und festes Dasein übersetzt und fixirt, worin alsdann die Individuen und Volksgeister leben und sterben. Wohl aber kann eine Individualität mehrere Standpuncte durchlaufen, welche sie selbst nicht schöpferisch gesetzt hat. So kann man jetzt Anhänger Kant's, jetzt Schelling's, jetzt Hegel's sein, wie der treffliche Daub, dessen kräftiger Geist die weltgeschichtliche Entwickelung der neuesten Philosophie mit durchlebt hat. So können jetzt Chinesen und Indier Christen und Europäischer Bildung theilhaftig werden. Aber der Standpunct, worin ein Volk (ein Mensch) sich schöpferisch fixirt hat, und welcher so der allein ihm angemessene Standpunct ist, kann es (er) nicht rein von Innen her durchbrechen, weil er sein Leben und Dasein ist. Doch kann ein Volk (ein Mensch) sich nur momentan auf einen Standpunct gestellt haben, welcher nicht seiner natürlich-geistigen Anlage nach ihrer Verschlingung in die Weltgeschichte entspricht; dann kann und muß es (er) ihn von Innen her durchbrechen, oder auch es kann ein Theil des

Volks in dem niedrigeren Standpuncte verharren, ein anderer höher entwickelter sich aus ihm herauswerfen, ihn durchbrechen, sich absondern und den höheren Standpunct fixiren. Und so wird man denn auch in der empirischen Geschichte unserer Menschheit z. B. nicht Ein Beispiel nachweisen können, wo ein Philosoph, welcher einen Fortschritt der philosophischen Entwickelung gründete, sich aus sich selbst auf einen höheren Standpunct erhoben hätte. Sondern derjenige Standpunct, welchen er schöpferisch setzte (wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel) ist der Standpunct seines Lebens, wie wir denn jetzt wieder sehen, daß Schelling, dieser geniale Geist, welcher doch die concrete absolute Idee zuerst mehr unmittelbar aussprach, aus dieser Unmittelbarkeit dennoch nicht heraus zu der unendlichen reinen Gedankenvermittlung Hegels durchdringen kann.

Wovon aber, so entsteht noch die Frage, hängt es denn nun ab, daß Völker und Individuen diesen oder jenen Standpunct zum Standpuncte ihres Lebens und ihrer innersten Substanz machen? Denn es darf hier nicht bloße Zufälligkeit herrschen. Dieses hängt nun ab einestheils von der ursprünglichen Naturbeschaffenheit, der allgemeinen basischen Voraussetzung eines Volks und Individuums in der Bewegung der Weltgeschichte und den Stufen und Ständen des Lebens, welche selbst vernunftnothwendig sind. Eben so vernunftnothwendig ist aber auch jene erstere Stufenleiter der Naturerzeugung der Völker, wonach sich ihre Seele ursprünglich unfreier oder freier ihres Leibes bemächtigte — vernunftnothwendig, weil sich nach der vernünftigen organischen Gliederung des Planeten und seiner inneren Erzeugungsthätigkeit (welche Gliederung

als die Causalursache aber selbst wieder von dem Geiste als dem teleologischen Grunde abhängt) eben so nothwendig ein Stufenreich der Menschengattung bilden muß, wie der Affen oder der Thiere überhaupt. Hierauf können wir jedoch hier nicht näher eingehen. Im Allgemeinen jedoch erhellet hieraus, inwiefern die Betrachtung, wonach die Eigenthümlichkeit eines geistigen Volkslebens mit seiner ursprünglichen Naturgrundlage (der Naturbestimmtheit, woraus das Volk sich ursprünglich erzeugte; denn bei einmal entwickeltem und feststehendem Charakter verliert der Natureinfluß immer mehr von seiner Macht) zusammenhängt, ihre Wahrheit hat. So konnten denn z. B. die Neger nur auf niederer Stufe stehen bleiben. Höher schon kamen die Indier, Perser, Aegypter; höher noch die Griechen, Römer, Germanen, als bei welchen sich der Geist seiner Natur schon ursprünglich, also zunächst in Beziehung auf die geistige Entfaltung dynamisch oder potenziell tiefer bemächtigte und freier wurde, was sich übrigens auch schon in dem leiblichen Typus dieser Völker ausdrückt. Schon von der Naturseite her ist hier also überall die Nothwendigkeit begründet, daß ein Volk, wenn es auch momentan mehrere Stufen durchlaufen, doch die Eine Stufe, welche seiner ursprünglichen Beschaffenheit entspricht, zu der Stufe seines Lebens macht, wie die Hellenen z. B. die Stufe der allgemeinen künstlerischen Subjectivität und Freiheit. Allerdings aber herrschet in der Entwickelung eines empirischen Weltgeistes auch durchweg Zufälligkeit. Man kann hier Alles zufällig nennen, weil Alles in das Extrem der Unmittelbarkeit hinausgeworfen ist; aber man muß auch Alles nach seiner vernunftnothwendigen Grundlage, welche

doch das über alle Zufälligkeiten und Entäußerungen Herrschende, der innerlich würkende Geist, der unsichtbare in der Tiefe arbeitende Maulwurf ist, anerkennen.

c) Betrachten wir endlich dieses Reich des Weltgeistes in seiner Totalgliederung, so ergeben sich darin aus Vernunftnothwendigkeit drei große Weltstufen der Entwickelung (m. vgl. auch Hegel, Philosophie des Rechts §. 341 — 360).

α) Der Weltgeist in seiner ersten Bestimmtheit ist eben damit in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit oder natürlichen Substanzialität, indem er das Kommen aus der Natur ist. In dieser Bestimmtheit stehen daher alle ideellen Stufen des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes — Staat, Kunst, Religion sind, obschon an und für sich aus dem freien Geiste ausgeboren, doch hier noch versenkt in die natürliche Substanz, weil der Geist selbst noch in ihren Fesseln liegt.

β) Der Weltgeist in seiner zweiten Bestimmtheit ist die Reaction gegen die erste und Negation derselben, mithin nicht mehr der unmittelbar substanzielle sondern der subjective Geist, der in sich reflectirte, welcher die Natur zum überwundenen Momente seiner Vermittlung und Herrlichkeit herabgesetzt hat, aber selbst nur noch der unmittelbar-subjective Geist ist, noch nicht der absolute, wahrhaft unendliche Geist.

γ) Der Weltgeist in seiner dritten Bestimmtheit ist die Negation der zweiten und die Rückkehr in die Substanzialität, aber als diese Rückkehr und Vermittlung nicht die unmittelbare Substanz sondern die unendliche Subjectivität, die Subjectivität, deren Fürsichsein das Wesen, die Substanz, oder das Wesen, welches selbst das

Fürsichsein ist, somit die Vollendung des Weltgeistes, seine Aufhebung in den absoluten Geist, und so alle Wahrheit und Würklichkeit.

In diesen drei Kreisen stehen nun die Völker und Individuen als Werkzeuge des Weltgeistes; und ihr unsterblicher Ruhm entquillt ihnen aus ihrem Berufe, die Repräsentanten der Idee zu sein. Zugleich aber hebt der Weltgeist eine Stufe in eine höhere auf, und ruht endlich, sein unendliches Ziel erreichend, in der absoluten göttlichen Seeligkeit, erhebt sich rein zu Gott. So werden alle anderen Stufen rechtlos durch die Fortentwickelung des Weltgeistes, und nur der absolute Geist in seiner Würklichkeit als der Sieger über den Weltgeist und die Wahrheit desselben hat das absolute Recht, ist aber zugleich diese unendliche Liebe, alle Stufen seiner Vermittlung in seiner Erinnerung aufzubewahren, und sich ewig das Reich des Weltgeistes vorauszusetzen.

In unserer Menschheitsentwickelung entspricht dem ersten Weltreiche der Orient im Allgemeinen, dem zweiten und dritten der Occident, nehmlich jenem Hellas, Rom, Judäa, diesem das Germanenleben im Allgemeinen. In letzterem werden alle ideellen Stufen des Geistes absolut — Vernunft, Recht, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft überhaupt und Philosophie insbesondre. Der Weltgeist hebt sich hier endlich ganz auf in den göttlichen Geist, welcher aber auch der früheren Stufen mehr oder weniger verhüllte Grundlage ist.

2) Die höchste ideelle Stufe der Entwickelung des Geistes und also auch des Weltgeistes, und zugleich die letzte Aufhebung seiner durch sich selbst in den göttlichen ist die Philosophie. Indem diese gleichfalls ein System

in sich ist — denn sie ist das reine Begriffssystem aller Wirklichkeit —, so ist sie auch zeitliches Sichinsdaseinsetzen, verwirklichendes Expliciren ihrer Momente. Eben damit ist sie Verwirklichung durch die Individuen und Volksgeister hin, und erstes Ausgehen von der unmittelbarsten Form bis zur letzten absoluten Vermittlung und Tiefe. Daher haben sie die Völker und Individuen auf einer bestimmten Stufe zu realisiren, um dann dem Rechte des Weltgeistes, welcher zu tieferen Formen fortschreitet, übergeben zu werden.

a) Indem nun die Philosophie die reine subjective Gedankenvermittlung ist, und mithin nur als Negation der natürlichen Unmittelbarkeit und als Bewegung des freien für sich seienden Geistes Dasein hat: so muß sich der Weltgeist überhaupt schon aus der ersten Stufe der natürlichen Bestimmtheit des Geistes herausgezogen haben, wenn die Philosophie als solche hervortreten soll. Während daher alle anderen ideellen Stufen auch im ersten Weltreiche schon ein erstes Dasein gewinnen (denn selbst Kunst und Religion können in der Form der Naturbestimmtheit existiren, weil ihre Ideen Bild und Vorstellung zu Principien haben, während die Wissenschaft das Princip des für sich selbst seienden Gedankens darstellt, mithin schlechterdings den freien Geist involvirt): so beginnt die Wissenschaft überhaupt (denn als solche ist sie reines Denken; und auch das verständige wissenschaftliche Denken, wie in der Mathematik und den empirischen Wissenschaften, hat die freien Gedankenformen zum Princip) und insbesondre die philosophische Wissenschaft als das unendliche Denken erst im zweiten Weltreiche der in sich reflectirten somit gegen die Natur zugleich ne-

gativen, sie von sich abstoßenden, Subjectivität, so wie denn in diesem Weltreiche überhaupt alle ideellen Stufen erst freimenschlich werden. Allein die Bestimmtheit der Philosophie in diesem Weltreiche ist eben deshalb die erste, unmittelbare und abstracte, den absoluten Geist in seiner concreten Wahrheit noch voraussetzende; und erst im dritten Weltreiche ist sie die zweite, vermittelte und concrete und endlich die absolute Wirklichkeit.

b) Da ferner die Philosophie selbst ein System ist von den unmittelbarsten bis zu den vermitteltsten Gedanken, und hier nicht die Rede sein kann von der Philosophie, wie sie in der Naturbestimmtheit als Totalstufe sei oder nicht, da ja die Philosophie eben solche nur ist als reines Gedankensystem: so ergibt sich, daß der weltgeschichtliche Verwirklichungsgang der Philosophie nichts anderes sein kann als das Denken und Aussprechen der absoluten Idee in den abstracteren und concreteren Formen ihrer selbst. Der Standpunct nehmlich der Philosophie ist der Standpunct des rein denkenden absoluten Bewußtseins. Alle Unmittelbarkeit, auch die des religiösen Bewußtseins, ist darin überwunden zur reinen Gedankenform. Die religiösen und mythologischen Entwickelungen, mögen sie auch das Tiefste enthalten, sind doch nur Vorstellungsformen, also nicht Philosophie. Diese hingegen ist der frei denkende absolute Geist, ist die concrete für sich seiende und also wirkliche Idee. Aber die Idee ist an und für sich in der reinen Weise des Denkens selbst dieses, sich auf verschiedene Stufen ihrer Vermittlung zu stellen (denn sie ist Idee nur als concreter Proceß der Vermittlung ihrer, ist nichts als die ideale Bewegung in sich): so

zwar, daß die höheren Stufen die niederen voraussetzen, und das Umfassendere zugleich und Tiefere, überhaupt das Concretere, die immer mehr concrescirende Alles in sich zusammenschließende Tiefe sind. So muß also die Verwürklichung des philosophischen Bewußtseins darin bestehen, daß das Bewußtsein die Idee auf einer abstracteren oder concreteren Stufe denkt. Diese Unterscheidung ist aber identisch mit der Form des denkenden Bewußtseins, jenachdem dieses, obschon an und für sich überhaupt unendliches Bewußtsein, doch noch abstracter und unmittelbarer, oder aber concreter und vermittelter ist. Insofern nun die Idee als logische die unmittelbare Idee und der nur abstracte Geist und Grund ist, die Idee als Natur aber die nur gesetzte und entäußerte nicht selbst wesentlicher Grund seiende, die Idee als Geist endlich die concrete Idee, der concrete Grund: so fällt zunächst die Natur als in ihren Momenten keinen Standpunct der wesentlicher Grund seienden Idee begründend aus, obwohl sie nach der verschiedenen niederen und höheren Fassung der Idee verschieden, d. h. selbst auf niedrigere oder höhere Weise von diesem ihrem ideellen Grunde aus aufgefaßt wird, und ihr Begriff sich erst mit dem Begriffe der Idee selbst vollendet; und es bleibt so nur die Idee als das abstractere oder concretere Wesen für den Fortschritt der Entwickelung übrig. So erhalten wir 2 Hauptstufen der Entfaltung, die Idee als nur abstracter Geist und die Idee als concreter Geist. Und da das zweite Weltreich die unmittelbare und abstracte, das dritte hingegen die vermittelte und concrete Reflexion des Geistes in sich darstellt; so muß in jenem das philosophische Bewußtsein auf dem Standpuncte der logischen Idee und des abstracten

Geiſtes, in dieſem auf dem des concreten Geiſtes und der wahrhaft unendlichen Subjectivität ſtehen.

c) Hieraus ergibt ſich nun:

α) daß es zwei Hauptſtufen der Verwürklichung des philoſophirenden Geiſtes gibt, die abſtracte und die concrete in dem zweiten und dritten Weltreiche;

β) daß die erſte Stufe das noch unmittelbare unendliche Bewußtſein darſtellt. Als Folge der Unmittelbarkeit der erſten Stufe ergibt ſich aber:

αα) daß der philoſophirende Geiſt die abſolute Idee nur als ſein und der Natur Weſen, mithin in der Form der logiſchen Idee erfaſſet, und der abſolute Geiſt nur noch für ihn iſt, der allgemeine Natur und Menſchengeiſt umfaſſende Grund. Indem aber die Idee als logiſche ſelbſt die Diremtion in die Unmittelbarkeit des Seins und die Vermittlung des Begriffes, und dieſes zwar einestheils in der Weiſe der Reflexion des Weſens, anderntheils der abſoluten Idee und demgemäß auch das philoſophirende Bewußtſein zunächſt als unmittelbares in der Seinsform, denn als in ſich reflectirendes in der erſten und zweiten Begriffsform iſt: ſo entwickelt ſich die erſte Stufe und Periode wieder in die drei Stufen des unmittelbaren, des für ſich ſeienden reflectirenden, und endlich des abſoluten Gedankens, oder nach der Form des Bewußtſeins gefaßt, des unmittelbaren, des reflectirenden und abſoluten abſtract-unendlichen Bewußtſeins (m. ſ. unten).

ββ) Aus dieſer Unmittelbarkeit überhaupt ergibt ſich zweitens, daß der Geiſt noch nicht zu der unendlichen Entzweiung von Form und Inhalt, Denken und Sein, Geiſt und Natur fortgeht. Denn die logiſche Idee iſt als ſolche noch nicht dieſe Entzweiung, hat ſie erſt noch vor

ſich; ſondern dieſe iſt erſt der concrete Geiſt, als welcher das innerliche Unterſcheiden in Natur und Geiſt, Sein und Denken, Inhalt und Form, und nur als die concrete Identität dieſer vorausgeſetzten Unterſcheidung die ſchlechthin unendliche Subjectivität iſt. Dort hingegen iſt der Geiſt noch im Elemente der Idee als des bloßen Weſens, des allgemeinen abſtracten Geiſtes, welcher noch nicht das Vorausſetzen der unendlichen Diremtion, ſondern nur der unmittelbar-einheitliche Grund von Denken und Sein, Geiſt und Natur, Form und Inhalt iſt. Daher herrſchet hier die unmittelbare Gewißheit der Wahrheit, daß das Denken auch das Sein, daß der allgemeine Geiſt die Wahrheit auch der Natur und des Menſchengeiſtes ſei, und die Gegenſätze entwickeln ſich nur innerhalb dieſer Gewißheit (m. ſ. gleichfalls unten).

γ). Daß die zweite Stufe hingegen das concrete unendliche Bewußtſein darſtellt. Als Folge hiervon ergibt ſich wieder:

αα) daß der philoſophirende Geiſt die abſolute Idee nun ſelbſt als concrete unendliche Subjectivität, und ſomit nicht nur als den Geiſt für ihn, ſondern als ſich ſelbſt (in der Idee des Gottmenſchen) faſſet, ſo daß der Geiſt nicht blos der unmittelbare Grund, das abſtracte Weſen von Natur und endlichem Geiſte iſt, ſondern der unendlich reflectirende und vorausſetzende, Anfang und Ende in Einheit, der abſolute Grund. Da jedoch auch auf dieſer Totalſtufe der philoſophiſche Geiſt zunächſt wieder als relativ unmittelbarer, dann als in ſich reflectirender, und zwar erſtens in der unmittelbaren, zweitens in der abſoluten Reflexion iſt; ſo entwickelt ſich dieſe zweite concrete Stufe der Philoſophie wieder in den drei Stufen des

unmittelbaren, des reflectirenden und des absoluten Bewußtseins.

ββ) Aus dieser concreten Form des Geistes ergibt sich dann weiter, daß der Geist nun die unendliche Entzweiung von Denken und Sein, Geist und Natur, Form und Inhalt ist, weil er concreter Geist nur ist als Voraussetzen dieser Diremtion und unendliche Rückkehr aus derselben in sich. Daher haben wir nun den Gegensatz von Geist und Natur, Denken und Sein, und zwar zunächst in der Form der Unmittelbarkeit selbst, worin der Gegensatz und seine Einheit unmittelbar zugleich ausgesprochen werden, damit aber der Widerspruch noch unaufgelöst zurückbleibt, zweitens in der Form des Selbstbewußtseins, worin der Widerspruch zu seiner völligen Enthüllung kommt; drittens endlich in der Form des absoluten Bewußtseins, worin er aufgelöst und aufgehoben, und die Philosophie, da sie den Begriff des unendlich concreten Geistes gefaßt hat, vollendet wird, damit auch nun erst Natur und Geist wahrhaft begriffen werden. In dieser Periode ist also nicht mehr die unmittelbare Gewißheit vorhanden, daß das Denken das Sein an ihm selbst sei, sondern zuerst zwar die unmittelbare Annahme, daß Denken und Sein identisch seien, aber doch schon der gleichfalls gesetzte Unterschied derselben, dann aber weiterhin die entschiedene Differenz und endlich Vermittlung.

Allgemeine Anmerkung zu 2. In Beziehung auf die Idee der Selbstverwürklichung des philosophirenden Geistes könnte man wohl die Vorstellung fassen, daß der göttliche Geist als philosophirender doch noch unterschieden werden müsse von dem absoluten Gott. Denn jener sei doch immer nur das Werden des göttlichen Be-

griffes oder die Selbstverwürklichung, d. h. er sei der Geist im Menschen, welcher, nach Aristoteles, nur das stete Verwürklichen des Möglichen d. h. das stete Gottwerden sei, während Gott an und für sich die absolute Identität von potentia und actus, die reine Energie ohne alle Möglichkeit sei. Es ist aber in dieser Beziehung zu bemerken, theils daß jene Vorstellung in einem Subjecte ist, dieses also nur sein eignes Wesen von sich abscheiden würde, mithin die Forderung eines vom Göttlichen im Menschen verschiedenen Gottes sich in die Forderung der Aufstellung eines neuen philosophischen Systems, in welchem über der Stufe der Philosophie noch die Stufe des reinen göttlichen nur energirenden Begriffes resultiren müßte, verwandeln würde; theils aber daß jene Vorstellung nur das Festhalten an einer Abstraction, dem Ich = Ich, der abstracten absoluten Idee ist: denn würde diese als der concrete Begriff des Ganzen gedacht, so würde sie gedacht als unendliches Unterscheiden und Thun in sich. Wollte man nun sagen, dieses Thun gehe nur aus dem Gegensatze von potentia und actus hervor, das Höchste aber müsse die absolute Identität hiervon sein; so ist zu erwidern, daß die absolute Identität nur als ewige Rückkehr aus dem ebenso ewig gesetzten Gegensatze zu begreifen ist, mithin auch selbst das göttliche schöpferische Denken Verwürklichung des Möglichen, aber das ewige Resultat die absolute Würklichkeit ist, worin die Möglichkeit und Würklichkeit in unendlicher Identität sind, d. h. der Begriff rein sich selbst begreift. Der absolute Geist hat daher auch die Zeit in ihm selbst, aber die Zeit, welche nur gesetzt wird, und also im Setzen selbst schon aufgehoben ist. Die Idee der Dreieinigkeit,

die wahre Idee des absoluten Geistes ist nur als Leben und Thun, Thun ist Selbstverwürklichung und diese ewig resultirend als Würklichkeit, im absoluten Geiste als absolute Würklichkeit; aber die Zeit ist darin gesetzt, jedoch gleichgültige, marklose Gestalt, ewig besiegt von der Ewigkeit, welche nur so, als das Setzen und Aufheben der immanenten Zeit, die erfüllte concrete Ewigkeit ist. Was noch insbesondre die reine göttliche ἐνέργεια des Aristoteles betrifft, so bezeichnet sie nur das Setzen der Gedanken im absoluten Geiste, ein Setzen, welches gleichfalls Verwürklichung, aber absolute ist. Insofern jedoch Aristoteles (m. s. unten) diese göttliche Energie auch wieder als unmittelbare neben und über die Welt stellt, so muß diese Idee selbst als unmittelbare abstracte Würklichkeit sich aufheben in die absolute Würklichkeit, (wie sie in der logischen Idee von den Neuplatonikern aufgestellt wird, wo Gott seine dreieinige Explication und Selbstverwürklichung ist — m. s. gleichfalls unten). — Diese Anmerkung sei einem geistvollen Jüngling gewidmet, durch dessen Bedenken sie entstanden ist. — Uebrigens kann man darüber noch mancherlei Bedenken haben, die sich aber alle vor dem schärferen und wahrhaft concreten Denken auflösen.

3) Wir haben nun jene Stufen der weltgeschichtlichen Entwickelung zugleich empirisch für diese Menschheit aufzufassen, und damit die allgemeine Eintheilung unserer Betrachtung anzugeben.

a) Das zweite Weltreich ist in unserer Menschheit die sogenannte antike Welt, das Reich der Hellenen und Römer nebst dem Reiche der Juden, so daß das Griechisch-Römische dem Jüdischen Leben gegenübersteht,

und das Römiſche Weltreich beide in ſich aufnimmt und zuſammenfaßt, ſo zur Daſeinsmitte der antiken Welt wird. Das dritte Weltreich iſt im Weſentlichen die Chriſtlich-Germaniſche Welt, die moderne Welt (während die erſte Stufe des Weltgeiſtes im Allgemeinen die ſogenannte Orientaliſche Welt darſtellt). Demnach iſt die erſte Periode der Selbſtverwirklichung der Philoſophie die in der Griechiſch-Römiſchen, die zweite die in der Chriſtlich-Germaniſchen Welt. Auch empiriſch betrachtet ſucht man in China, Indien, Perſien, Aegypten, oder gar bei Negern, Indianern u. ſ. w. vergebens Wiſſenſchaft, ſei es empiriſche, mathematiſche oder philoſophiſche. Es ſind nur Anſätze dazu, nur noch rohe Maſſen der Wiſſenſchaft zu finden. Auch die ſogenannten Indiſchen Philoſophieen, das Vedanta-Sankhya-Nyaya-Syſtem u. ſ. f. ſind nur religiöſe Syſteme oder doch überhaupt Syſteme der Vorſtellung und Phantaſie, der Unmittelbarkeit des abſoluten Geiſtes. Es fehlet hier die Nüchternheit des Geiſtes, die in ſich reflectirende rein denkende Subjectivität. Brahm, der Traum der Maja, Trimurti u. ſ. w. in dieſen Syſtemen ſind ſelbſt noch unmittelbar und traumartig, Vorſtellung, Poeſie, Phantaſie, nur tiefer Inhalt, nicht wahre philoſophiſche Form — und die Philoſophie iſt Philoſophie nur durch die freie, reine Gedankenform. Dieſe geht erſt in Hellas auf durch Reaction gegen die religiöſe Form. Es kann, ſpeculativ betrachtet, nicht anders ſein, und wird deshalb auch empiriſch ſo wiedergefunden. Es hilft Nichts; man mag noch ſo viele Indiſche Quellen auffinden, es kann hier, nach dem totalen Standpuncte des Geiſtes, keine freie philoſophiſche Entwickelung ſein.

b) Wir erhalten demgemäß folgende Perioden der philosophischen Entwickelung in der Weltgeschichte.

α) Die erste Periode ist die im Griechisch-Römischen Weltreiche nach der Bestimmtheit, welche unter 2. c. β. angegeben worden ist, sich wieder (m. s. das Nähere unten) gliedernd in die 3 Stufen:

αα) Erste Stufe — Thales bis Sokrates.

ββ) Zweite Stufe — Sokrates bis Philo.

γγ) Dritte Stufe — Philo bis Proklos.

Endlich ist das Ziel des zweiten Weltreichs erreicht, das dritte bricht herein, und eine tiefere unendlich concrete Lebenssubstanz wird herrschend.

β) Die zweite Periode ist im Christlich-Germanischen Weltreiche, und zwar zunächst in der Form der Religions-Philosophie, d. h. des Philosophirens innerhalb der religiösen Substanz über die Religion. Das Christenthum nehmlich stellte am Ende des zweiten und Anfange des dritten Weltreiches (denn es selbst ist der Aufgang des letzteren) die religiöse Idee des schlechthin conceten als des dreieinigen Geistes und damit der wahrhaft unendlichen Subjectivität auf, welche die Identität oder absolute Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen und mithin der wahrhaftige Gottmensch, die existirende aus dem abstracten Wesen zur concreten Subjectivität vertiefte absolute Idee ist. Damit tritt nun aber auch zunächst der Bruch zwischen Natur und Geist, Sein und Denken, Inhalt und Form hervor (denn der in sich unendlich vertiefte und ganz zu sich selbst kommende Geist ist dieses zuerst nur als das Abstoßen der natürlichen, seienden Bestimmtheit, welche ihm nun ein Feindliches ist, das Fleisch gegenüber dem Geiste — der Mensch

Sünder von Natur). Jener Bruch ist zunächst nur im Glauben, im religiösen Gemüthe auch überwunden, aber noch nicht wahrhaft, noch nicht im Gedanken. Indem nun die absolute Religion und das antike Gedankenreich beide vorhanden sind, zunächst aber das Denken innerhalb der religiösen Tiefe in der religiösen Substanz und Auctorität befangen und festgehalten bleibt (denn das Erste ist die Auctorität, das Zweite erst das freie, selbstständige Heraustreten): so entwickelt sich zuerst eine Religionsphilosophie, d. h. ein Philosophiren über die positive Religion und in ihrer Substanzialität. Hierin ist denn sogleich die Trennung von Denken und Sein, Form und Inhalt enthalten, in dem Sinne nehmlich, daß das Sein, der Inhalt vorausgesetzt wird, das Denken, die Form hinzutritt. Dieses ist somit, so tiefe Gedanken auch darin sein mögen, unfreie Philosophie, welche nicht die Wahrheit in freiem Schaffen von Innen her setzet; sie ist ferner Reflexions-Philosophie, weil Form und Inhalt auseinanderfallen und nur über den gegebenen absoluten Inhalt philosophirt, reflectirt wird; aber sie ist vermittelnd zwischen der ersten und zweiten resp. dritten Periode, weil sie nach ihrem Inhalte schon in der concreten Tiefe des absoluten Geistes stehet, nach ihrer Form den Gedanken der ersten Periode aufbewahrt und anwendet. Sie ist auch in diesem Sinne wahrhaft die Philosophie des Mittelalters.

In dieser Periode gibt es nun wieder 3 Stufen, nehmlich:

αα) Die Religionsphilosophie in ihrer Unmittelbarkeit oder das noch mehr identische, nehmlich unmittel-

bar-identische Verhältniß von Form und Inhalt, Gedanken und religiösem Stoffe.

ββ) Absolute Auctorität der feststehenden Kirchenlehre, Formalismus des Gedankens, Zerfallen von Form und Inhalt.

γγ) Neues Vorbrechen der freien Innigkeit des Geistes, Streben nach Identität von Form und Inhalt, Ruf nach Freiheit und zunächst Herumtreiben in allerlei Gestalten der alten Philosophie und eigenen Dranges. Untergang des Mittelalters.

Ueberhaupt aber kann es in diesem Mittelalter noch zu keiner wahren concreten Vermittlung kommen, weil der Inhalt vorausgesetzt, nicht freies Resultat des Denkens ist. Daher bleibt der absolut concrete Geist, der dreieinige, und sein ganzer Himmel noch ein Jenseits, ist mit der Abstraction der Unmittelbarkeit behaftet; also auch der Gottmensch ist noch ein Jenseits für Vorstellung und Gedanken, ein Jenseits, worin sich freilich der Geist auch versenkt und womit er sich in Einigkeit weiß, aber nicht in der absoluten, welche in den Himmel hinausgeschoben und projicirt wird.

Fragt man endlich, ob denn diese Vermittlungsform in der Vernunft als nothwendige gegründet sei, mithin auch in jeder Menschheits-Entwickelung eintreten müsse, so ist diese Frage zu bejahen, aus dem Grunde, weil das zweite Weltreich nothwendig die logische Idee, die abstracte Philosophie, entwickelt, dann aber auf den Trümmern dieses Reichs nothwendig die absolute Religion das neue dritte Weltreich beginnen muß, und der concrete Geist sich nun erst in der unmittelbaren Verarbeitung des religiösen Inhalts auch mit Hülfe der schon vorhan-

venen Philoſophie bethätigen, dann aber erſt, nachdem dieſer Kreis ſich in ſich ſelbſt vollendet hat, die freie Fortſetzung der Philoſophie beginnen kann und muß, der Philoſophie, welche nun die Arbeit des freien Denkens wird, durch mehrfache Negationen der Freiheit hindurch den gediegenen Inhalt der Religion aus dem proficirten Jenſeits des religiöſen Gemüths in die abſolute Gegenwart der Idee zu verklären.

γ) Während alſo jene zweite Periode kein freier organiſcher Fortſchritt der Philoſophie iſt, ſo tritt dieſer nun in der dritten Periode als der zweiten der Freiheit ein.

αα) Das Denken macht nun die Diremtion von Glauben und Wiſſen, dann von Idee und Sein, Geiſt und Natur, Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus, und behauptet zunächſt unmittelbar deren Identität im Geiſte, welcher einerſeits nur unmittelbar, andererſeits nur vermittelt erſcheint.

ββ) Indem aber ſo der Geiſt in jener erſten Stufe einerſeits als Vorausſetzung, andererſeits als Reſultat erſcheint, ſo ſinkt nur dieſer Gegenſatz in das abſtract unendliche Selbſtbewußtſein zuſammen, welches aber zunächſt als nur abſtractes zum tiefſten Widerſpruche ſeiner mit ſich ſelbſt und mit der Objectivität wird, und ſo den unendlichen Riß zwiſchen Subject und Object begründet, dann das Object nur verſchlingt, aber eben deshalb ſich von ihm als ſeinem Andern nicht befreien kann.

γγ) Die Wahrheit hiergegen iſt dann das abſolute Selbſtbewußtſeyn als die concrete Identität und centrale Tiefe der ebenſo geſetzten als in und mit dem Setzen aufgehobenen Gegenſatzes von Subject und Object, Geiſt

und Natur, Voraussetzung und Resultat, Unmittelbarkeit und Vermittlung — so der absolute allmächtige Geist, welcher sich aus seinen vorausgesetzten Gegensätzen ewig nur selbst erzeugt, und so das Ende wie der Anfang aller Dinge und die unendliche Gegenwart im Menschen ist. Und damit hebt sich die Geschichte der Philosophie auf, ist aber ewig aufbewahrt im absoluten Geiste als dessen ewige Selbstvermittlung, dessen Werden, Sein und Thun.

c) So hat denn die Verwürklichungs-Entwickelung der Philosophie überhaupt zwei freie Perioden und eine unfreie Vermittlungsstufe. Wir haben so zu betrachten:

α) im ersten Abschnitte die Geschichte der älteren Philosophie im Griechisch-Römischen Weltreiche;

β) im zweiten Abschnitte die Geschichte der Vermittlung im Christlich-Germanischen Mittelalter;

γ) im dritten Abschnitte die Geschichte der neuen Philosophie im modernen Weltreiche.

Hierbei ist nun immer zugleich der nothwendige immanente Fortschritt der Idee und die empirische Gestalt der Verwürklichung anzugeben, weil wir die Verwürklichung der Philosophie in dieser bestimmten Menschheit betrachten. Bei der Angabe des nothwendigen Fortschrittes ist nach Obigem auszugehen von dem mit den Formen des Bewußtseins identischen Stufengange der Idee. Dabei ist immer die Einheit der philosophischen Entwickelung mit der Totalentwickelung des bestimmten Weltgeistes in Staat, Kunst, Religion u. s. f. festzuhalten, so wie die Philosophie andererseits zugleich die Aufhebung jener Stufen und, zeitlich betrachtet, die spätere Vollendung ist als der absolute Begriff ihrer Zeit und der vorausgesetzten Momente. Daher tritt

in Griechenland die Philoſophie auf und vertieft ſich nach Vollendung von Staat, Kunſt, Religion; daher ebenſo im Chriſtlich-Germaniſchen Leben. Nur muß ſolche Vollendung nicht in Nebenſachen und empiriſcher Verbeſſerung geſucht werden; denn letztere wird nie aufhören; ſondern in der allgemeinen Würklichkeit, d. h. in der Würklichkeit der Idee.

Erſter Abſchnitt.

Die Verwürklichung der abſtracten philoſophiſchen Idee und des abſtract unendlichen Bewußtſeins in der antiken, Griechiſch-Römiſchen Welt.

(Von Thales (600 vor) bis Proklos (500 nach) Chr. Geb.)

Charakter und Eintheilung.

(M. vgl. die vorige Einleitung.)

1) Der Charakter iſt nach Obigem die logiſche Idee als die Idee des abſtracten philoſophiſchen Bewußtſeins, und zwar in der zweiten Hauptſtufe des Weltgeiſtes. Die Abſtraction des Bewußtſeins beſteht in deſſen Subſtanzialität, Wiſſen des allgemeinen Weſens, des Weſens als der logiſchen Idee. Der philoſophirende Geiſt faßt nur das Weſen, den abſtracten Grund ſeiner wie der Natur, die ſubſtanzielle Allgemeinheit. So iſt er das Insdaſeinſetzen und Ausſprechen der logiſchen Kategorieen, denn dieſe ſind der allgemeine Geiſt der Würklichkeit. Das Philoſophiren lebt in dem unmittelbaren unbefangenen Vertrauen und Glauben, daß der Gedanke

Wesen, Sein, Realität an ihm selbst sei; es kommt nicht zur unendlichen Entzweiung, denn die Gegensätze sind nur Gegensätze innerhalb der abstracten Idee, nicht im concreten absoluten Geiste, welcher allein die unendliche Thätigkeit ist, den härtesten Widerspruch von Natur und Geist, Sein und Denken in sich zu setzen, ihn aufzulösen und als dieses Auflösen die allmächtige Subjectivität und Freiheit zu sein. So werden wir auch sehen, daß selbst der antike Skepticismus keineswegs auf diesem tiefen Bruche, dieser Entzweiung der concreten Subjectivität in sich beruht, sondern nur der abstracten, nur auf dem Gegensatze der logischen sub- und objectiven Idee so wie auf der Reflexion der empirischen Mannigfaltigkeit.

2) Die nothwendige zugleich und empirische Bestimmtheit des zweiten Weltreichs manifestirt sich in Hellas, Rom und Judäa. Nach der Nothwendigkeit der Vernunft hat nehmlich das zweite Weltreich 3 Stufen:

a) Die Stufe der ersten unmittelbaren und deshalb theoretischen Verklärung der Natur und des endlichen Geistes, indem diesen der Stempel der geistigen Freiheit in ihrer substanziellen Allgemeinheit, also der Stempel der idealen Phantasie und des allgemeinen unmittelbaren Gedankens aufgedrückt wird. Indem hier der Geist das erste Herkommen aus der Natur und Substanz ist, ist er unmittelbar das Verklären der Natur und Erheben derselben zur geistigen Allgemeinheit und somit zur idealen Anschauung. Nach der Seite der Unmittelbarkeit in Staat, Kunst, Religion ist er so die republikanische Allgemeinheit, welche aber nur die Naturbestimmtheit dieses Volkes ist und wogegen daher die anderen Völker rechtlos sind; ist er das künstlerische pla-

ſtiſche Ideal, die ſubſtanzielle Grundlage des Geiſtes als die πάθη des Gemüths in der Form allgemeiner, d. h. zu geiſtiger Allgemeinheit erhobener natürlicher Individuen und das Verehren derſelben als der Gottheiten, welche im Weſentlichen keinen andern Zwecken dienen, ſondern worin ſich das Gemüth nur den Genuß der Anſchauung ſeines weſentlichen Gehaltes gibt. Nach der Seite des freien Denkens iſt er die Verklärung der Natur und des Geiſtes in den allgemeinen logiſchen Kategorieen. Das Daſein dieſes Geiſtes iſt das Volk der Hellenen — die Jünglingsblüthe.

b) Die Stufe der praktiſchen Thätigkeit und Herrſchaft des Geiſtes als die Stufe der unmittelbaren, endlichen Zwecke. Denn der Geiſt iſt zwar zunächſt dieſes, ſich die Unmittelbarkeit durch das Idealiſiren, dann aber auch ſich dieſelbe durch die That des Willens zu unterwerfen. Dieſes Leben nun iſt ſchon die Entzweiung der Allgemeinheit und der ſich aus ihr herausreißenden Beſonderheit, unmittelbaren Subjectivität; denn die unmittelbare Subjectivität iſt das Princip der That, und ſie iſt als unmittelbar ebenſo das Getragenſein in der Allgemeinheit als die Reflexion in ſich aus derſelben. Der Staat iſt daher das Durchlaufen eines Kampfes der Elemente, nehmlich der Allgemeinheit oder der demokratiſchen Macht gegen die Beſonderheit oder ariſtokratiſche Macht; und der Sieg des demokratiſchen Elementes ſchlägt wegen der Abſtraction des Staatsorganismus ſofort in das andere Extrem der unmittelbaren Einzelheit um (wie die Franzöſiſche Republik in das Kaiſerthum), d. h. der Staat verfällt der Deſpotie. Die Religion ſteht im Principe nicht mehr der ſubſtanziellen Idealität, wie in Hellas, ſondern

der endlichen praktiſchen Zweckmäßigkeit; und ebenſo tritt an die Stelle der idealen Kunſt das Recht und die politiſche Kunſt. Das Grundſtreben iſt Unterwerfung der Welt durch That, nicht durch Idee und Kunſt. Daher wird denn auch die halbe Welt von dieſem Staate verſchlungen. Daher iſt auch keine ſelbſtſtändige Philoſophie in dieſem Volke; ſondern wenn das erſte Volk die Idee bis zur praktiſchen Subjektivität fortgebildet hat und das zweite nun rückwärts jenes in ſich aufnimmt, ſo ſchließt ſich hier der Eingang der Philoſophie an. Das Daſein dieſes zweiten Volks iſt das Volk der Römer — die Mannskraft.

c) Die Stufe der Unterwerfung der Welt unter den himmliſchen Einen und der Herabſetzung aller Würklichkeit zu deſſen Verherrlichung, die Stufe der abſoluten Macht der abſtract unendlichen Subjectivität (nicht der Allgemeinheit des Fatums, auch nicht des Kapitoliniſchen Jupiter). Es iſt Rückkehr der Helleniſchen Subſtanzialität des Geiſtes, aber ſich nun centrirend in die abſtract abſolute geiſtige Subjectivität und deren allmächtiges Thun. Die Welt wird zur proſaiſchen Würklichkeit, zur Würklichkeit feſter göttlicher Geſetze; aber Gott iſt Weltſchöpfer (dieſes iſt die Erhabenheit über Orientaliſche ſowohl als Griechiſch-Römiſche Religionsform), und iſt ſo das Setzen der Welt durch den gedankenvollen Willen, nach Umſtänden auch das außerordentliche Setzen und ſo Begründer des Wunders. Aber dem Jehova gegenüber iſt der Menſch machtlos; und wegen dieſes Verhältniſſes von Herr und Knecht (womit die abſolute formelle Auctorität der religiöſen Satzungen zuſammenhängt) kann der Menſch ſich nicht den religiöſen

Fesseln entwinden und nicht zur Freiheit des göttlichen Begriffes gelangen. So wie daher in der zweiten Stufe das Versenktsein in den praktischen Zweck, so hindert hier der abstracte Gegensatz zwischen Gott und Mensch und damit des letzteren Knechtschaft die Entfaltung des freien Denkens, also der Philosophie. Das Volk wird vielmehr zunächst dem Römischen Reiche unterworfen und dann erst bestimmter in die philosophische Entwickelung, aber nicht wie die Römer von der Idee der praktischen Subjectivität, sondern von der Idee der göttlichen Subjectivität aus (die Römer also von der zweiten, dieses Volk von der dritten Stufe der antiken Philosophie aus — m. s. weiter unten — was wesentlich den eigenthümlichen Standpuncten beider Völker entspricht) hereingezogen. Das Dasein dieses Volkes ist das Jüdische — des Greises abstracte Idealität, oder die Idealität des abstracten Greises. —

Hieraus ergibt sich denn, daß nur das erste, das Hellenische Volk, selbstständige Philosophie hat. Die beiden andern Völker müssen erst ihre Selbstständigkeit verloren haben, wenn die Philosophie vom ersten aus in sie eindringen soll, so jedoch, daß sie jedesmal ihren Totalstandpunct nun philosophisch erfassen, also derjenigen Stufe der logischen Idee und des abstract unendlichen Bewußtseins sich anschließen, welche in ihrem unmittelbaren eigenthümlichen Sein vorgebildet ist. So ist Hellas die Mitte der antiken Philosophie, und diese durch 3 Stufen fortbildend zieht es von der zweiten aus, in der ersten nur sich selbst gleich, den Römischen, von der dritten aus den Jüdischen Geist in seine Entwickelung hinein, so wie denn auch, wegen der Verwandtschaft des Judenthums mit dem Orientalischen Geiste durch die substanzielle Allgemeinheit

des Göttlichen, der Orient einigermaßen in das Philoſophiren erhoben wird, dabei jedoch mit Orientaliſcher Färbung behaftet bleibt. Die alte Philoſophie iſt alſo Griechiſche κατ' ἐξοχήν, im weitern Sinne iſt ſie die Griechiſch-Römiſch-Jüdiſche. Die abſolute Religion Jeſu Chriſti bildet dann den Scheide- und Wendepunct des Bewußtſeins, den Uebergang des zweiten in das dritte Weltreich, des abſtract- in das concret-unendliche Bewußtſein.

3) Dieſe Griechiſche resp. antike Philoſophie überhaupt gliedert ſich nun in ſich ſelbſt nach den Stufen des Bewußtſeins, welche alſo hier zugleich die Stufen der logiſchen Idee ſind.

a) Die erſte Stufe iſt die des unmittelbaren Bewußtſeins, welches deshalb noch nicht Reflectiren in ihm ſelbſt, ſubjective Centration iſt, alſo auch in der logiſchen Idee nur das einfache Fortſchreiten, das Fortſchreiten in der Entwickelung des Seins, des erſten Hauptgliedes der logiſchen Idee. Als unmittelbares Bewußtſein iſt es ſo noch das ſinnliche, ſeinliche Bewußtſein, und obſchon als Philoſophiren die Erhebung des Sinnlichen zu Gedanken, doch nur die Erhebung zu den erſten unmittelbaren Gedankenformen, den Seinsgedanken. Da nun im Verhältniſſe des Ganzen aufgefaßt die Natur die concrete Form des werdenden Seins, der Geiſt hingegen die concrete Form des Reflectirens und Begriffes darſtellt: ſo iſt die Philoſophie in dieſer erſten Stufe weſentlich Phyſik entſprechend den Kategorieen des Seins, und auch der Geiſt wird als phyſiſche Form gedacht (m. vgl. auch *Diogenes Laertius*, de vitis philosophorum I, 17. 18. „Ἡσὰν μέχρι μὲν Ἀρχελάου τὸ φυσικὸν εἶδος ἦν.“). Dieſe

Periode entspricht dem unbefangenen substanziell-geistigen Hellenenleben, beginnt mit Thales (600) und endigt mit der Helleniſchen ſubſtanziellen Einigkeit ſelbſt, mit der negativen Dialektik der Sophiſten als dem lebendigſten Zeugniſſe von der in ſich gebrochenen Subſtanzialität und von dem in das Sein eingebrochenen Reflectiren und Scheinen (430).

b) Die zweite Stufe iſt die des aus der Natur in ſich reflectirten Bewußtſeins oder des Selbſtbewußtſeins als der für ſich ſeienden Subjectivität. So iſt das Bewußtſein Vermittlung in ſich und der Geiſt das Weſen der Natur. Somit tritt nun die Philoſophie aus der Periode der Unmittelbarkeit und des Seins in die der Vermittlung und des Begriffes, jedoch zunächſt der ſelbſt noch unmittelbaren Vermittlung, des unmittelbaren Begriffes. Daher iſt zwar der νοῦς, die ἰδέα Princip, aber noch nicht als abſolute Idee, ſondern als Idee in der Form des Weſens und unmittelbaren Begriffes. Indem aber der Geiſt für ſich iſt, ſo iſt nun das γνῶθι σεαυτόν, die Reflexion in ſich, und damit das Ethiſche als die moraliſche Reflexion an die Stelle des Phyſiſchen getreten, oder das Phyſiſche iſt jetzt nur noch untergeordnetes Moment (*Diogenes Laertius* l. l. „ἀπὸ δὲ Σωκράτους τὸ ἠθικόν“). Das logiſche Element iſt alſo der Begriff als Weſen; das Weſen iſt die Wahrheit des Seins, der Geiſt die Wahrheit der Natur. Dieſe Periode beginnt mit dem Verfalle der Griechiſchen Subſtanzialität, in welche das Scheinen und Reflectiren eingeriſſen iſt, zunächſt mit Sokrates (430), und endigt wieder mit negativer Dialektik, aber der höheren des entwickelten Skepticismus, welcher den endlichen

Boden reinigt und zur Tiefe der absoluten Idee fortreibt (zunächst bei Philo um Christi Zeit). In dieser Periode dringt nun die Philosophie auch in Rom ein, aus dem oben angeführten Grunde.

c) Die dritte Stufe endlich ist die, worin der Geist sich in die göttliche Tiefe versenkt, durch ἔκστασις aus seinem Selbst sich über sich hinaushebt, und die unendliche Bewegung der absoluten Idee anschaut und fasset. Der Geist ist nun das abstracte unendliche Bewußtsein, und erfasset so die Vermittlung und Enthüllung der absoluten Idee in ihr selbst, hat dieselbe jedoch noch als das nur in seiner Allgemeinheit concrete absolute Wesen sich gegenüber, und muß sich eben deshalb noch durch Ekstase in dasselbe versetzen. Daher ist die absolute Idee nur noch für ihn, er weiß sich noch nicht selbst als die existirende absolute Idee. Diese Periode ist das Sichvollenden der abstracten Idee und Hellenischen Philosophie im Römischen Weltreiche, und überhaupt zugleich höhere Rückkehr in den Orientalischen Geist als den Geist der unendlichen Substanzialität, welche aber nun als unendliche Subjectivität ist. So treten denn hier auch die Juden in den Kreis der philosophischen Bewegung ein. Die Periode beginnt mit Philo (um Christi Zeit), und endigt mit Proklos, dem letzten Fortschritte der Neuplatoniker und der Vollendung der absoluten logischen Idee (um 500). Daneben aber beginnt das dritte Weltreich mit dem Christenthum, und das Germanenleben fängt an, seine weltgeschichtliche unendliche Rolle zu vollziehen.

Diese 3 Perioden können wieder unter dem Bilde des jugendlich-frischen, des männlich-gediegenen und des idealen Greisen-Alters gefaßt werden, und stel-

len überhaupt eine in sich organische und vollständig explicirte Totalität dar. Die Gründe, weshalb ich von der Hegelschen Gliederung (m. s. Hegel, Geschichte der Philosophie B. I. S. 120 ff. 187. — Hegel gliedert nehmlich im Allgemeinen: 1) von Thales bis Aristoteles; 2) Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus; 3) Philo, Gnostiker, Neuplatoniker) abweichen mußte, liegen in dem Entwickelten, und die Abweichung besteht mehr in der äußeren Anordnung als der Idee selbst (m. vgl. Hegel, Gesch. d. Philos. I. S. 415 ff., II. S. 3 ff., III. S. 686. 687 u. s. w.). Es muß daher wenigstens für einen ganz richtigen Takt angesehen werden, wenn, außer den Alten, wie Aristoteles selbst, Cicero u. A., unter den Neuern besonders Tennemann, Wendt, Ritter, Brandis und noch Andere die zweite Hauptperiode der alten Philosophie mit Sokrates beginnen lassen. Ebenso hat es seine vollkommene Richtigkeit, wenn Ritter die Philosophie der Kirchenväter aus der alten Philosophie in den Anfang des Mittelalters verweist, wogegen dieselben mit Unrecht bei Tennemann und Rixner den Schluß der alten Philosophie bilden, wie schon aus dem Entwickelten erhellt und unten noch näher ausgeführt werden wird.

Erste Periode.

Die alte Philosophie in ihrer Unmittelbarkeit.

(Von Thales — 600 — bis Sokrates — 430. —)

Anfang und Eintheilung.

1) Da diese Stufe, obschon in der Weise der Naturbestimmtheit und Unmittelbarkeit, doch schon den Gedanken (denn wir haben die erste Stufe der Philosophie

vor uns) enthüllen muß, so also, daß der Gedanke an und für sich selbst hervortrete und nur noch in dem Elemente seiner eignen Unmittelbarkeit, mithin als der unmittelbare, abstracte Gedanke, nicht aber etwa noch in einer andern Form, wie der praktischen, poetischen, religiösen immanent und verhüllt sei: so ergibt sich, daß hier auf der einen Seite alle noch poetisch-religiösen so wie unmittelbar-praktischen Entwickelungen der Idee nach vor den Anfang der Philosophie fallen, also Orphische und Hesiodeische genetisch mythologische Poesie und religiöser Gestaltungsproceß der Mysterien (so sinnvoll sie auch und charakteristisch für die Entwickelung des Hellenischen und des geistigen Lebens überhaupt, als der Proceß der negativ-positiven Reaction des Geistes gegen die Natur, sein mögen — wie sich denn sogleich in diesen genetischen Entfaltungen das theoretisch-bildungsreiche Wesen des Griechischen Lebens und Standpuncts darstellt), so wie auch die sogenannten Sprüche oder Sentenzen der sieben Weisen Griechenlands (welche auch in ihrem: *γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν, μέτρον ἄριστον* u. s. w. den reflectirenden und harmonisirenden Hellenischen Geist schon hinlänglich beurkunden) von der Geschichte der Philosophie auszuschließen und vielmehr der allgemeinen Bildungsgeschichte und insbesondere der Poesie und Mythologie zu überlassen sind; und daß auf der andern Seite der wahre Anfang der Philosophie erst da beginnt, wo der Gedanke als reiner Gedanke Gegenstand des Denkens wird, welcher Gedanke freilich hier nur noch in seiner ersten Unmittelbarkeit sein kann. Indem nun aber jeder Anfang erst das Werden und deshalb zugleich Sein und Nichtsein überhaupt und insbesondre irgend einer bestimmten Form

und Stufe ist, so muß sich auch die Philosophie (wie Kunst, Religion u. s. w.) zuerst als Philosophie, welche diese zugleich ist und nicht ist, d. h. als die erst werdende Philosophie darstellen. So ist nun zwar in einem allgemeineren Sinne die ganze weltgeschichtliche Entwickelung der Philosophie bis zur absoluten Gestalt derselben das Werden der Philosophie zu nennen. Allein wir fragen hier nicht nach dem Werden der absoluten Philosophie, sondern nach dem der Philosophie überhaupt, d. h. also nach dem Werden des ersten würklichen Daseins der Philosophie, also der ersten und abstractesten Form der Philosophie; und indem wir so auf eine erste Form stoßen müssen (wie auch in Staat, Kunst, Religion u. s. w.), worin die Philosophie als solche überhaupt, wenn schon nur in der niedrigsten Stufe, Dasein gewonnen hat, die Philosophie überhaupt also ist, so kann doch dieses erste Dasein selbst wieder nur das Resultat eines Werdens sein, einer Denkbewegung also, welche ebensosehr schon Philosophie ist als nicht ist, also eben erst der Werdens- und Anfangs-Proceß der Philosophie ist — Vermittlungsform des anschauenden und verständigen Denkens mit der philosophischen Gedankenform (wovon sogleich näher). So daß wir den Anfang selbst zu unterscheiden haben einmal als Proceß des zur Philosophie nur erst übergehenden Geistes, und sodann als erstes Dasein der reinen freien Philosophie, des reinen philosophischen Gedankens. Jener ist die Einheit von Sein und Nichtsein, dieser das erste Dasein der Philosophie als das Resultat von jenem (wie denn überhaupt das Dasein Resultat des Werdens ist — m. s. den Anfang der speculativen Logik; Hegel, Encyklopädie §. 86 — 89).

2) Es ist demgemäß in dieser ersten Periode eine Haupttheilung zu machen, worin die erste Seite die werdende, die zweite die in ihrer ersten Unmittelbarkeit daseiende Philosophie bezeichnet.

a) So haben wir zuerst den nur noch werdenden Geist des Philosophirens überhaupt zu unserem Ausgangspuncte. Die Reflexion des Verstandes, daß Etwas entweder sein oder nicht sein müsse, löset sich vor der speculativen Vernunft auf in den Proceß des sich zuerst negirenden Nichtseins, des Nichtseins wie es unmittelbar die Bewegung ist sich aufzuheben in Sein, noch nicht das Aufgehobensein, das Dasein, sondern erst das Werden. Es fragt sich nun, worin sich dieses Anfangen, dieses erste Werden offenbaren müsse? Nach dem Begriffe desselben muß darin der reine Gedanke für den nachsinnenden Geist schon ebensosehr Gegenstand sein als noch nicht sein, d. h. es muß der reine Gedanke als noch nicht festgehalten sondern als in seinem Vortreten unmittelbar in sein Andersein übergehend und darin sich umhüllend sein, so daß also zwar der Gedanke sich an und für sich herausstellt (und dieses ist der Unterschied von der religiösen Form), aber nicht als solcher erhalten sondern erst im Uebergehen in sein Andersein zum Inhalte wird, d. h. also, es muß ein reines Gedankenverhältniß, z. B. die Frage: Was ist der Grund, das Wesen des Würklichen? an die Spitze und für sich selbst heraustreten, als dieser Grund und dieses Wesen aber eine Form der Anschauung und Vorstellung, z. B. Wasser, Luft, Aether, Zahl, geometrische Form sich darstellen (während in Kunst und Religion keine solche nüchterne reine Gedankenfrage an die Spitze tritt, sondern Anschauung und Vorstellung das unmittelbare an

und für sich selbst geltende Element des selbst noch unmittelbaren Geistes, der Phantasie, des Gemüthes, der Vorstellung sind — so daß, was hier noch unmittelbar eingehüllt und versteckt ist, dort sich frei für sich selbst herausstellt, damit aber zunächst eine Diremtion eintritt, worin Form, d. h. die reine Gedankenfrage, und Inhalt, d. h. die angeschaute und vorgestellte Bestimmtheit des Gedankens, noch auseinanderfallen, nicht in freier Identität sind, sondern die erste in die andere als in ihr Andersseyn erst übersetzt wird). Dieses Andersseyn nehmlich kann nur diejenige Weise seyn, woraus der denkende Geist zunächst herkommt und welche er zu seiner Entwickelungs-Voraussetzung hat, d. h. also die anschauende und vorstellende Weise, welcher concret die Naturbestimmtheit, das Physische entspricht, von welchem wir schon sahen, daß es überhaupt das Element der ganzen ersten Periode ist. Mithin muß das Anfangen darin bestehen, daß der Geist sich den abstracten Gedanken, wie er unmittelbar das Umschlagen in die Anschauung ist, oder daß er sich die Anschauung, wie sie unmittelbar das Umschlagen in den Gedanken ist, zum Gegenstande macht. Wir dürfen demnach keines dieser beiden Momente fixiren, sondern müssen sie eben nur als in einander übergehend auffassen.

Da nun das physische Anschauen, als worin hier der Gedanke erscheint und sich zum Inhalte macht, selbst eine äusserlich-reelle und eine innerlich-ideelle Form hat, so daß die zweite das tiefere Insichgehen und Abstrahiren so wie die höhere Macht des Geistes repräsentirt, so erhalten wir zwei Momente der werdenden Philosophie, von welchen sich das eine über das andere erhebt und die Vermittlungsform zwischen dem ersten

Werden und Daſein des reinen philoſophiſchen Gedankens iſt.

α) Das erſte Moment iſt das Erſcheinen und Inhaltwerden des Gedankens in äuſſerlich-angeſchauter realer Form. Die erſten Gedanken des Seins und Werdens, des urſprünglichen Grundes und Weſens (und in der That ſind Sein und Werden, Grund und Weſen nur der Gedanke, das Ideelle ſelbſt in einer beſtimmten Form und Stufe — der Gedanke des Grundes iſt der Gedanke als Grund u. ſ. w. — hier aber ſind die Gedanken des Seins, des Werdens u. ſ. f. allerdings als die rechten Gedankenformen anerkannt, aber das Was? des Seins, Werdens u. ſ. f. iſt erſt als der Inhalt eine angeſchaute Naturform; jene Gedanken daher) realiſiren ſich als angeſchaute Allgemeinheit des Waſſers, der Luft und als Sichbeſtimmen dieſer Allgemeinheit zu den beſonderen Daſeinsformen. Dieſen Standpunct nehmen die erſten Joniſchen Phyſiker ein (bei Herakleitos aber gewinnt ſchon der Gedanke des Werdens an und für ſich ſeiende ſelbſtſtändige Bedeutung und das Feuer, die Zeit u. ſ. w. werden nur zu Symbolen des Gedankens — m. ſ. unten); ſein Weſen iſt das unmittelbarſte Bewußtſein in der Form des Seins und Sinnes.

β) Das zweite Moment iſt dann, daß die Aeuſſerlichkeit der Anſchauung ſich in die innere Anſchauung, den ideellen Raum zurückfaſſet, und dieſer der Gedanke durch ſeine innere Entäußerung in die Quantität entgegenkommt, wodurch nun der Gedanke das Umſchlagen ſeiner in Zahl und Raum, arithmetiſche und geometriſche Form iſt, und die Grundelemente von dieſen zu Principien der Dinge werden. So bei den Pythago-

räern. Hier ist das Bewußtsein in der Form des entäußerten Fürsichseins, mathematisches Selbstbewußtsein, aber auch als Identität der Qualität und Quantität in der Form des Maaßes.

b) Indem nun aber der Geist tiefer in sich zurückgeht und eben damit physikalische und mathematische Elemente zu bloßen Sinnbildern herabsetzt, ist er nun das Sicherheben in den reinen Aether des Gedankens, und das reine Fassen des Gedankens als Gedankens, wenn schon immer noch (wegen der Unmittelbarkeit des Gedankens) nähere Beziehung auf die Natur; es ist das erste Dasein der reinen Gedankenform, der nähere Anfang der selbstständigen Philosophie. Die Bewegung geht durch die Formen des Seins — Sein, Werden, Fürsichsein, Maaß, bei den Eleaten, Herakleitos, den Atomisten und Anaxagoras; und hebt sich endlich durch der Sophisten Vermittlung auf zum Begriffe als dem Wesen, zur zweiten Periode.

3) So ergeben sich uns hier 3 Stufen der ersten Periode, von welcher die erste das unmittelbarste Werden, die zweite die Vermittlung zwischen der dritten und ersten, die dritte endlich das erste Dasein der Philosophie in ihrer Freiheit, selbst in einem weiter unten näher zu entwickelnden Stufengange des reinen Gedankens bezeichnet. Demnach haben wir zu betrachten:

a) Die Philosophie der Jonischen Physiker;
b) die Philosophie des Pythagoras und der Pythagoräer;
c) die Philosophie der reinen unmittelbaren Gedankenformen bei den Eleaten, Herakleitos, den Atomisten und Anaxagoras. Die Sophisten bilden alsdann den Uebergang zur zweiten Periode.

Erſte Stufe.

Die Joniſche Phyſik.

(Seite 600.)

1) Der Geiſt iſt nachſinnend geworden, d. h. würklich denkender Sinn. Ihm in ſeiner Unmittelbarkeit geht der Gedanke des Seins und Werdens auf, iſt jedoch vorerſt nur noch formelle Grundlage. Das unmittelbare Bewußtſein kommt aus der Natur, dem Anſchauen; das Philoſophiren iſt daher der Gedanke des Seins und Werdens dargeſtellt, zum Inhalt erhoben in der anſchauenden Naturform. Die Reflexion des nachſinnenden Geiſtes iſt: Was iſt das Sein in allem Werden und Daſein? Wie iſt dieſes Sein — Werden? Zufolge des phyſiſchen Standpunctes iſt die Antwort: Es iſt eine Allgemeinheit, ein allgemeines Sein der Natur, welches das Entwerden ſeiner ſelbſt zu Allem iſt; die Welt der Natur wie des Geiſtes iſt die Entwickelung der allgemeinen materiellen Form und Seele. So haben wir ein angeſchautes Element, welches vom Denken zur ſubſtanziellen Allgemeinheit und Grundlage verklärt wird. Noch nicht das reine Sein und Werden iſt Gegenſtand der Betrachtung, der Gedanke noch nicht ſelbſt Inhalt, ſondern das angeſchaute Sein und Werden der Natur, aber — und dieſes iſt weſentlich feſtzuhalten, denn nur dadurch iſt dieſe Form werdende Philoſophie — eine Anſchauung, welcher das reflectirende, nachſinnende Denken (nicht das Phantaſiren, Vorſtellen) des Seins und Werdens zu Grunde liegt, nur ſich noch nicht frei für ſich ſelbſt hinſtellt und als Inhalt faſſet. Zu dieſer Stufe gehören daher alle Männer, welche ein Naturelement als das ſeelenhafte,

lebendige Allgemeine aussprechen, welches zu Allem wird; es ist dieses die reine unmittelbare Physik. Jedoch ist darin selbst ein Fortschritt der Entwickelung enthalten, indem dieses anschauende Denken vom Gröberen zum Feineren, vom mehr-Materiellen zum mehr Seelenhaften in der Natur fortschreitet, bis es sich einerseits zur ideellen mathematischen Anschauung, andererseits zum reinen Gedanken befreit, und hiermit die Gedankenform zum an und für sich seienden Inhalt ablöst. Da nun der physischen Allgemeinheiten oder Elemente 4 sind, nehmlich Erde, Wasser, Luft, Feuer (Hegel, Encyklopädie, §. 281—285), die Erde jedoch auf der einen Seite die concrete Bestimmtheit in ihr selbst ist, mithin den abstracten Gedanken des Einen Seins nicht darstellen kann, das Feuer hingegen auf der anderen Seite die Idealität im Materiellen ist, und deshalb der Gedanke in ihm zur Befreiung seiner selbst kommen muß (Hegel a. a. O. §. 283. 285): so bleiben nur die beiden Elemente des Wassers und der Luft zur Darstellung des allgemeinen Seins, des physikalischen Grundes übrig, und begründen so die unmittelbarste Physik. Und so wie das Sein hier als solche physische angeschaute Allgemeinheit gefaßt wird, so muß auch das Werden als angeschaute Naturweise erscheinen; und zwar einerseits, da die gewordenen Momente sich zunächst durch die größere Feinheit und Grobheit, Dünnheit und Dichtigkeit unterscheiden, als Verdünnen und Verdichten des in sich seelenhaften Elementes, andererseits, da darin der Proceß des Herausgehens des Vielen aus dem Einen und des Zurückgehens des Vielen in das Eine ist, als Trennen und Einigen, welche hier die anschauliche Darstellung der Momente des Werdens, des Seins und Nichtseins, des

abſtracten Ponirens und Negirens ſind (denn die Trennung des Einen ſetzt beſtimmtes Sein, die Einigung löſet dieſes auf, führt die Beſtimmtheiten in ihr Nichtſein zurück), Die Auflöſung dieſer Phyſik wird ſich demnach darin zeigen, daß ſich die Beſtimmungen des Seins, Werdens und der Momente des Werdens von dem unmittelbaren Naturelemente zugleich ablöſen und frei machen, und ſo einmal zu mathematiſcher, ſodann zu reiner Gedankenform erhoben werden (jenes bei den Pythagoräern, dieſes bei den Eleaten, Herakleitos u. ſ. w.)

2) Das empiriſche Daſein dieſer Stufe iſt die Joniſche Phyſik in ihrer einfachſten unmittelbaren Geſtaltung, wobei noch kein Gegenſatz zwiſchen Anſchauen und Denken ſtattfindet (wie wir ihn ſchon bei den Pythagoräern, entwickelt aber bei den reinen Gedankenformen dieſer Stufe finden werden). Daß ſie Joniſche Phyſik iſt, hat theils ſeinen Grund in hinlänglich bekannten geſchichtlichen Verhältniſſen, theils erſcheint es als gleichgültig gegen die Idee, wie denn Joner auch zu anderen Stufen gehören. Die Hauptformen dieſer Phyſik ſind folgende.

a) Das allgemeine Sein iſt das Waſſer, ὕδωρ, als das Urflüſſige, die allem Beſonderen zu Grunde liegende indifferente phyſikaliſche oder angeſchaute, aber zur Darſtellung des Gedankens als des abſtracten Seins und Weſens erhobene, Allgemeinheit (Hegel: das ſpeculative Waſſer). Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt zu den beſonderen Daſeinsformen durch ſeine immanente Lebendigkeit, das Verdünnen und Verdichten ſeiner, wodurch es ſich in Alles verwandelt, ſo daß Alles nur eine beſondere Daſeinsweiſe des Waſſers, ein eigenthümlich beſtimmtes

Wasser, und die Welt die große Wassermetamorphose ist, wobei denn das Allgemeine, das ursprüngliche Wasser, zugleich selbst ein besonderes Dasein neben den Besonderungen der Wasserverwandlung (Luft, Krystall u. s. w.) ist, wie sich denn in der Natur überhaupt die allgemeinen Formen selbst als besondre neben den anderen darstellen, z. B. die Sonne neben den Planeten, das reine Licht neben den Farben. Das Wasser ist so Lebendigkeit, Seele an ihm selbst, ununterschiedene Einheit von Stoff und Geist. Von einem Geiste, welcher aus dem Wasser Alles bilde, zu sprechen, wie *Cicero*, de natura deorum I, 10. *Plutarchus*, de placitis philosophorum I, 7. ist Reflexionsentstellung; das Wasser selbst ist vielmehr das sich in Alles verwandelnde Leben. So der Milesier Thales (gegen 600).

b) Dann spricht *Aristoteles*, de coelo III, 5. phys. I, 4. von Solchen, welche zur allgemeinen Grundlage ein Mittleres zwischen Wasser und Luft (oder auch zwischen Luft und Feuer) gemacht hätten, woraus dann Alles geworden sei und werde. Ob hierher der Milesier Anaximandros (gegen 570) gehöre, ist unentschieden; doch scheint er bei der bloßen Bezeichnung: τὸ ἄπειρον περιέχον, der formlosen allgemeinen Materie (etwa eines Alles in sich umfassenden allgemeinen Aethers) stehen geblieben zu sein, also seinen Geist mehr auf die Gedankenvorstellung der abstracten unsichtbaren Materie, als das Aufzeigen derselben in einer besonderen Form gerichtet zu haben. Jedenfalls aber läßt Anaximandros das ἄπειρον, den umschließenden Aether, sich aus sich selbst in die Gegensätze des Daseins auseinanderscheiden (das trennende Princip), und diese wieder in die Indifferenz

des Aethers zusammengehen (das einende Princip). Das μίγμα des Anaximandros (*Aristoteles*, phys. I, 4. metaphys. XII, 2) ist zugleich als Aufgehobensein der Unterschiede zu fassen, und berechtigt nicht, den Anaximandros mit Ritter zu mechanischem Physiker zu machen.

c) Das allgemeine Sein ist die indifferente, unendliche unbestimmte und formlose Luft, die physikalische abstracte Grundlage, ἀὴρ τὸ ἄπειρον. Sie ist an ihr selbst Leben und Seele (ἄνεμος, ψυχή, πνεῦμα), und wird zu allen bestimmten besondern Weltformen durch Verdünnung und Verdichtung oder durch Nachlassung und Anspannung ihrer. So ist sie als Luft selbst besonderes Dasein, das bestimmte Allgemeine, gegenüber den besonderen Daseinsformen, worin sie sich selbst übersetzt, welche die bestimmten und begrenzten (πεπερασμένοι) Weltdinge im engeren Sinne sind. Die Welt ist so die unendliche Luftmetamorphose. In dieser Bestimmtheit wurde die Physik ausgesprochen von dem Milesier Anaximenes (550) und dem Apolloniaten Diogenes (470). Bei letzterem ist die Ansicht spiritueller, Uebergangs-Moment zum reinen Sein und Werden. Die Luft ist ihm göttlich, verständig, d. h. aber hier nur: sie ist vernünftige Entwickelungsthätigkeit, nicht aber: sie ist Geist, Selbstbewußtsein; und wenn sie auch als Geist ausgesprochen wird, so ist dieses bloße Vorstellung, verschwimmender Gedanke, nicht Begriff, denn der Begriff des Geistes ist die Negation des Ausserſichseins, also auch der Luft. Eben so reflectirt Diogenes auch näher über die Nothwendigkeit, weshalb Ein allgemeines Sein zum Grunde von Allem gemacht werden müsse, nehmlich weil die Wechselbeziehung und Wechselwürkung der vielen Dinge,

Daseienden nur aus dem Einen Grunde gefaßt werden könne: *Aristoteles*, de gener. et corrupt. I, 6. Man sieht hieraus, wie Diogenes die reine Gedankenform, die Kategorie schon bestimmter für sich selbst herausstellt und zum Gegenstande der Betrachtung macht.

3) Indem nun aber die Anschauung der Natur in die erste Idealität ihrer zurückgeht, so wird jetzt die sinnlich-unsinnliche oder mathematische aprioriſche Form Grundprincip, und an die Stelle des angeschauten Seins und Werdens tritt das entäußerte Fürsichsein und dessen Maaßentwickelungen. Es wird nehmlich jetzt der Stoff überhaupt zur sinnlichen Idealität verklärt, und die äußere reelle Anschauung hebt sich auf zur innern ideellen, der Stoff zur reinen Anschauung des Raums, in welchem dann die Idealität als Punct und dessen Entwickelungen, äusserlich als das daseiende Leben des Feuers, das unterscheidende und bewegende Princip wird. Und indem der reine Gedanke sich mit dieser Anschauung zu vermitteln hat, so ist er Entlassen seiner in die innere Entäußerung, die Quantität und damit die Zahl. Daher geht hieraus nun die zweite Stufe der werdenden Philosophie hervor, die Stufe, worin der Gedanke als arithmetisch-geometrische Idealität zur abstracten Macht des Stoffes wird, dessen äußerlich-concrete Macht nun das Feuer ist, dieses abstracte Fürsichsein und Erzittern der Materie in sich. Es ist dieses die Philosophie der Pythagoräer.

Zweite Stufe.

Die Pythagoräische Mathematik.

(Seit 540.)

1) Gestiftet durch den großen Samier Pythagoras

(um 540), sich später noch mehr entwickelnd und mit anderen Formen vermischend und durchdringend. Es ist hier nur von den Pythagoräern überhaupt zu reden, wie auch Aristoteles thut; die einzelnen Nüancen sind der empirischen Nachforschung zu überlassen. Uns kommt es auf die Principien in ihrer reinen Gestaltung und deren allgemeine Entwickelung an. Die Principien sind, nach dem Vorigen, auf diesem Standpuncte folgende.

Nicht der reine Gedanke (er tritt erst bei den Eleaten hervor), sondern der sinnlich-unsinnliche, der innerlich entäußerte Gedanke, die Zahl und ihr Maaß, aber auch nicht die äußerlich angeschaute Form (wie bei den Physikern), sondern die innerlich angeschaute des Raums mit seinen Figurationen, sind hier die Principien. Die Physik ist verklärt in ihre abstracten ideellen Formen, Zahl und Raum. Ihre Grundelemente sind daher die Wesen der Dinge, und die Natur wie der Geist nur die Erscheinung dieses Wesens, die daseiende Würklichkeit der arithmetisch-geometrischen Idee. Indem nun auch hier die Formen des Seins, aber schon des in sich reflectirten mithin des Fürsichseins die immanenten reinen Gedanken-Grundlagen sind, so müssen dieselben hier in der mathematischen Form, dem entäußerten Innern oder dem verinnerlichten Aeußeren, ausgesprochen werden, welches in folgender Weise geschieht.

2) Bei dieser Mathematik haben wir zuerst die Principien an und für sich selbst, dann ihr Dasein in der Natur, und endlich ihr Fürsichsein im Geiste zu betrachten. Nur auf diese Weise wird uns das Pythagoräische System durchsichtig.

a) Was die Principien an und für sich betrifft, so stellen sie sich dar als der Logos der Zahl und des Raums, als der mathematische Logos, nach seinen Grundelementen, welche für uns nur Entäußerung der Idee und unangemessenes Symbol der speculativen Form, für die Pythagoräer aber die Wesen der Dinge, ihr allgemeiner Geist sind.

α) Das Erste ist die ursprüngliche eingehüllte und deshalb abstracte Einheit, geometrisch der Punct (μόνας). Diese Einheit ist die Seele des All, welche den Leib zunächst nur verschlossen in sich trägt, das abstracte ἀρτιοπέριττον, das ungerade fürsichseiende Eins, welches unmittelbar nur die Möglichkeit der Entzweiung, des Geraden, somit die unenthüllte Totalität, einseitig und der Widerspruch in sich, d. h. die Totalität ist, welche in dieser Abstraction festgehalten doch nur Moment ist (Gott gedacht ohne die Welt, aber doch als Princip der Welt). Bei den Physikern war es umgekehrt der Leib (Wasser, Luft), welcher die Seele in sich verhüllt.

β) Als der Widerspruch in sich ist aber die μόνας zweitens die Negativität, das Sichabstoßen in die vielen also zunächst die zwei Eins, somit die Entzweiung und abstracte Enthüllung, das Sichentäußern, Sichaufschließen der Seele in den Leib, der Einheit in die unbegrenzte Zweiheit (ἀόριστος δυάς), des Puncts in die unbegrenzte immer fortschreitende Linie. So ist nun die Zweiheit selbst Moment gegenüber der Einheit, das Gerade gegenüber dem Ungeraden, und das Eine Princip also zerfallen in ursprünglichen Dualismus. Die Zweiheit ist das Negative (μὴ ὄν), Princip der Vielheit und des Werdens (m. vgl. die vielen Eins der Atomistik; auch hier ist die

Linie zwischen zwei Puncten, Atomen, das Leere, μὴ-ὄν — *Aristoteles*, physic. IV, 6).

γ) Da jedoch die Monas durch ihre Negativität die Dyas ist, so ist sie als die Seele die Macht ihres Leibs und also in der Entäußerung selbst Rückkehr in sich, und nun erst die explicirte enthüllte Einheit und Totalität, die daseiende Harmonie, Einheit in Mannigfaltigkeit, welche also ihr Anderes, die Disharmonie, maaßlose Vielheit, überwunden und gebändigt in sich trägt, und so die Identität von Leib und Seele ist, die τριάς, das Dreieck, der Raum als Fläche, das Vollkommne (περιττόν) gegenüber der Zweiheit, dem Unvollkommnen (ἄρτιον).

δ) Indem aber die Einheit die abstracte Totalität, und die Zweiheit und Dreiheit selbst noch ein Gegensatz ist, und indem ferner in der Dreiheit nur die Einheit durch die Zweiheit in sich zurückgekehrt ist, aber auch die Zweiheit aus ihr selbst in sich zurückkehren muß, damit sich alle Disharmonie immanent auflöse, so ist endlich die Vierheit (τετράς), als das Quadrat von der Zwei, die Pyramide als der volle Raum, die Vollendung der Principien, die absolute concrete Totalität, die Einheit, welche den concreten Gegensatz in sich entwickelt und vermittelt hat — die vollendete Idee und Schöpfung.

ε) Endlich werden nun noch die Eins, Zwei, Drei und Vier selbst wieder äußerlich zusammengefaßt (was schon völlige Begriffslosigkeit ist und auf dieser Spitze die Aeußerlichkeit dieser ganzen Mathematik offenbart), und so entsteht die Zehnheit (δεκάς) als das völlig entwickelte Alles umfassende System. Die Monas ist so der absolute Keim des Universum, des κόσμος, die Dekas ist der

entwickelte Kosmos. Daher ist nicht der abstracte Anfang, sondern das Spätere das Vollkommnere.

b) Die sichtbare Welt nun oder die Natur ist das erscheinende Dasein jener Zahlentotalität, der Tetraktys oder Dekas, das concrete äußerlich würkliche Wesen. In ihr muß das Feuer die herrschende und umschließende Mitte sein, weil es das unmittelbare Dasein der Idealität, des ideellen Eins und lebendigen Punctes ist, während der Raum als das Dunkle, die ungeformte Nacht die ἀόριστος δνάς darstellt, welche nun gebändigt, durchblitzt und gestaltet von der Feuerseele der μόνας zur concreten Welt entwickelt wird. Daher das Pythagoräische Centralfeuer (Διὸς φυλακή), welches vom Weltcentrum aus die Welt durchstrahlt und sich umbeugend sie in ihrem Umkreise umfasset, so daß es Anfang, Mitte und Ende des Ganzen ist. Um das Centralfeuer kreisen die Himmelssphären: Erde, Gegenerde (sie wurde fingirt, damit man die Zehnzahl erhalte — es ist aprioriſche Construction, ist der Himmelskörper des mathematischen Denkens), Sonne, Mond, 5 Planeten und Fixsternhimmel, welche zusammen in ihren rhythmischen Bewegungen die Sphärenharmonie und Sphärenmusik der Welt bilden (auch eine nicht hörbare, eine Gedankenmusik!). Dann noch weiter Construction der Elemente nach den regelmäßigen geometrischen Körpern.

c) Auch das Geistige und insbesondre das Ethische ist nur das Dasein der ursprünglichen Zahlenidealität. Seele nehmlich und Geist sind die fürsichseiende Zahl, während die Natur als solche deren äußeres Dasein ist. Daher wird denn die Seele als sich selbst bewegende Zahl, als in sich kreisende, sich auf sich beziehende Zahl (ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν) definirt, womit aber nur das

Fürsichsein bezeichnet werden soll. Ebenso ist die Gerechtigkeit eine Zahl gleichmal genommen gleich (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος), d. h. sie ist Quadrat, in sich beschlossene harmonische Totalität, Sein welches sich aus sich selbst erzeugt und im Anderen zu sich selbst zurückkehrt und sich in ihm selbst gleich bleibt — Fürsichsein. So ist überhaupt das Gute einfach und harmonisch in sich, das Böse unaufgelöst mannigfach und unharmonisch. Das Ziel des Geistes ist, der Urmonas oder Gottheit, welche Alles umfassend in sich zurückfasset, gleich zu werden.

3) So hat sich diese Stufe zu einem Systeme in sich entwickelt. Diese ganze Philosophie ist aber, wie schon bemerkt, gegen den reinen Gedanken nur dessen Symbol, das Aussprechen des Begriffes überhaupt nach seinen Momenten der Einheit und des Gegensatzes wie seiner Vermittlung in der Form der Zahl (m. vgl. *Platon*, de republ. VI, p. 509 — 511. *Aristoteles*, metaphys. I, 6. *Porphyrius*, de vita Pythagor. §. 46 sqq.). Diese Einheit im Unterschiede ist gleichfalls, nur in der ersten unmittelbarsten Weise, bei den Physikern als das Eine physikalische Sein, welches sich in die unterschiedenen Daseinsformen verwandelt und in ihnen die allgemeine tragende und haltende Macht bleibt. Da die Pythagoräer hingegen die Idealität darstellen, aber dieselbe zugleich als in sich entäußerte, so ist ihr Standpunct der des Seins als des Fürsichseins aber desselben als entäußert in die Zahl, diese quantitative Form, so daß auch das darin hervortretende Maaß als Harmonie nur in dieser äusserlichen Zahlbestimmtheit gefaßt wird. Insofern jedoch überhaupt die Reflexion-in-sich vorhanden ist, so ergibt sich daraus die einheitliche Wurzel des Systems und des

Ethiſchen, ſo wie auch die Hochſchätzung, welche dem Pythagoras zu Theil wurde.

Unterſcheidet man demnach in dieſer erſten Periode des unmittelbaren Bewußtſeins wieder die Formen der Unmittelbarkeit und Vermittlung in ihm ſelbſt, ſo ſtehen die Phyſiker auf dem Standpuncte des ſinnlichen Bewußtſeins, die Pythagoräer auf dem des Selbſtbewußtſeins, die Eleaten u. ſ. w. auf dem des allgemeinen Bewußtſeins. Erwägt man nun, daß die Phyſiker und Mathematiker, die erſten die Formen der unmittelbaren Qualität des Seins und Werdens, die zweiten die des Fürſichſeins und Maaßes in der Form der Quantität, beide aber überhaupt den reinen Gedanken in der Hülle ausgeſprochen haben; ſo ergibt ſich, daß bei ihnen eingehüllt und ſymboliſch alles das vorhanden iſt, was bei der reinen Denkbewegung dieſer erſten Periode (als der Periode der Seinsentwickelung) frei hervortreten muß. Und zwar ſind, näher aufgefaßt, die Eleaten, Empedokles und Herakleitos eingehüllt in den Phyſikern (Sein, Werden und Daſein), die Atomiſten hingegen und Anaxagoras in den Pythagoräern (Atome oder Fürſichſeiende, Puncte, Monaden, Maaßprincip).

Indem nehmlich in der Pythagoräiſchen Lehre der Geiſt ſich ſchon in die innere Idealität, wenn ſchon die äuſſerlich-innere, erhoben hat, ſo bleibt nun nichts mehr übrig, als daß auch noch dieſe innere Aeuſſerlichkeit aufgehoben wird, und der Geiſt durch erſte unendliche Reflexion in ſeinen reinen Aether, den Gedanken als Gedanken an und für ſich, als reine Kategorie, ausſpreche, wenn ſchon dann weiterhin auch hier noch die nähere Beziehung auf das Phyſiſche beſtehen bleibt. Dieſes geſchieht nun in der erſten

Abſtraction und Einſeitigkeit mit eminenter Kraft von den Eleaten, mit welchen ſich die Reihe der unmittelbaren reinen Gedankenſyſteme eröffnet.

Dritte Stufe.

Die reinen Gedankenſyſteme der Unmittelbarkeit.

(Seite 530.)

1) Der Gedanke faſſet ſich nun als Gedanke, als logiſche Kategorie, und ſo iſt er das abſtracte Weſen von Allem. Aber er iſt noch der unmittelbare Gedanke, ſomit in der Kategorie des Seins einerſeits, andererſeits in der Richtung auf die Natur als die concrete Form der Sinsentwickelung; daher denn auch die vielen Werke περὶ φύσεως. Nicht mehr das Sein als phyſiſches Element, das Werden als Verdünnung und Verdichtung, Trennung und Einigung des Elementes in ſich, das Fürſichſein als Maaß und Zahl, das Maaß als Zahlenharmonie, ſondern das Sein, das Werden, das Fürſichſein und das Maaß ſind nun an und für ſich ſelbſt Principien, ideelle Formen als das Weſen, Gedanken als die Wahrheit und Kraft des Daſeins; und die Natur, worauf noch der Blick gerichtet iſt, iſt nur die Erſcheinung dieſer reinen ideellen Seelen, welche frei an ſich ſelbſt als dieſe Seelen, nicht als phyſiſche und mathematiſche Elemente und Symbole ausgeſprochen werden. Hier iſt mithin der zweite, der eigentliche Anfang der Philoſophie ſelbſt, die aus dem Werden ihrer in den beiden erſten Formen nun gewordene Philoſophie, welche aber natürlich zunächſt auch nur der gewordene Anfang der Philoſophie iſt. Dieſe Erhebung und Befreiung zum reinen Gedanken zeigt ſich nun ſogleich auch darin, daß jetzt die

allgemeine rationelle Erkenntniß der sinnlichen entschieden gegenüber tritt, wie wir dieses bei allen folgenden Formen finden. Früher ist der Gedanke nur zu Grunde liegende Form, jetzt ist er Entwickelung an ihm selbst und so Gegenstand der Betrachtung, concret jedoch immer noch als Natur angeschaut oder vielmehr zur Natur gemacht und zugleich die nächste sinnliche Anschauung aufhebend — der Riß zwischen Denken und Sinn.

2) Jener Anfang nun als das erste freie Philosophiren ist wesentlich die Negativität gegen alle besonderen Gestaltungen, die Erhebung in den reinen Aether des Gedankens durch die absolute Abstraction, die unendliche Reinigung und Befreiung des Gedankens zu sich selbst durch das tiefste Abstrahiren. Er ist so das Fassen des reinen Seins, des Seinsgedankens oder des Gedankens als des reinen Seins; denn dieses ist die unendliche Abstraction und der reine Anfang, selbst voraussetzungslos in sich, aber die Voraussetzung von Allem. Eben damit aber, daß dieser Anfang das unterschiedslose Sein ist, ist er nur noch Gedanke nicht Begriff oder Identität unterschiedener Momente. Somit ist die Vernunft hier als Verstand, die verständige abstracte und einseitige Vernunft.

3) Dieser Anfang hat nun aber in ihm selbst das Princip der unendlichen Bewegung. Denn er ist die reine Negativität, also das in sich negative Sein. Damit ist er das in sich selbst einschlagende und sich in sich entzündende Sein, das Aufgehen und Sichaufschließen, und dann weiterhin die Rückkehr in sich, und also der Proceß durch die Kategorieen des Seins, wie sie sich in der speculativen Logik entwickeln. Diese Kategorieenentfaltung muß daher das Princip der Eintheilung sein. Da nun

das Sein sich zunächst als Werden erschließet und darstellt, und so zum Dasein und seiner Reflexion-in-sich, dem Fürsichsein wird, welches dann aus seiner quantitativen Entäußerung in sich zurückgehet und so das Maaß, die Einheit von Qualität und Quantität ist; und da ferner das Dasein sowie die Quantität als Kategorieen der Endlichkeit und Entäußerung oder als unselbstständige Kategorieen (von welchen daher die Physik und Mathematik beherrscht wurden — denn Wasser, Luft sind besondere Daseinsformen, Zahlen sind Formen der Quantität —, während jetzt sie vielmehr von dem unendlichen Gedanken beherrscht und nur aus ihm, ihrer Grundlage, gefaßt werden; m. vgl. auch Hegel, Gesch. der Philos. B. I, S. 368. Encyklopädie §. 85), welche Kategorieen kein Wesen und Princip des reinen Denkens an sich selbst begründen können, ausfallen müssen (aus ähnlichem Grunde als weshalb die Natur überhaupt in dem philosophischen Fortschritte ausfallen muß, ihre Momente keine philosophischen Systeme begründen): so bleiben als Momente des Fortschritts übrig die Formen des Seins, Werdens, Fürsichseins und Maaßes. Daher haben wir in dieser Stufe 4 Philosopheme zu erwarten, welche diesen Momenten entsprechen. Sie sind empirisch vorhanden in den philosophischen Systemen:

a) der Eleaten und des Empedokles;

b) des Herakleitos;

c) der Atomisten Leukippos und Demokritos;

d) des Anaxagoras. Das Sein aber geht endlich über in den Begriff als Wesen durch die Vermittlung des Scheinens und Reflectirens in sich; und so haben wir noch:

e) den Uebergang in die zweite Periode durch die Sophisten. Hier reflectirt sich das Bewußtsein in sich, erhebt sich zum Selbstbewußtsein, welches aber zunächst nur als Scheinen des Bewußtseins in sich und eben damit die logische Kategorie des Scheinens ist. Indem dann in diesem Scheinen das Wesen als das feste Allgemeine sich herausdrängt, so ist das der Anfang der zweiten Periode, das Princip des Sokrates, der Begriff als Wesen oder das Wesen als der abstracte Begriff, der unmittelbare Begriff.

Erste Form.

Das Sein der Eleaten und der Sphairos des Empedokles.

(Seit 530.)

1) Vom Princip ist weiter nichts zu sagen als daß es das reine Sein, die schlechthin abstracte Position des Gedankens ist, die reine Identität mit sich, die Tilgung alles Unterschieds, aller Vielheit, alles Werdens, aller Ungleichheit und Negation. „Es ist nur das Sein, und das Nichtsein ist nicht." Damit ist die immanente Negativität des Seins aufgehoben und die Bewegung der Vernunft in die Erstarrung und Verfestung des Verstandes zusammengeschwunden. Das Vernünftige darin ist nur, daß im Feuer des Gedankens alle Bestimmtheiten zerschmolzen und zerflossen sind in die unterschiedslose Einheit des Seins, und dadurch die reine Abstraction erlangt ist. Aber das Vernunftlose ist, daß der Geist in dieser Abstraction erstarrt und sie nicht wieder immanent durchbrechen kann. Doch muß er auch so den Schein des Vielen und des Werdens

anerkennen, und dadurch, daß dieser Schein dem Sein immanent gesetzt also selbst seiend wird, durchbricht sich diese Sphäre, zunächst in Empedokles.

2) Geschichtlich sind es die sogenannten Eleaten (530—430), nehmlich Xenophanes aus Kolephon (also Joner), Parmenides aus Elea, Zenon aus Elea und Meliſſos aus Samos, welche das reine Sein auf diese Weise festhielten. Parmenides und Zenon sind die Hauptgestalten (m. vgl. *Aristoteles*, metaphysic. I, 5).

a) „Ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν"; in diesem Grundgedanken schwindet Alles zusammen zum Einen Sein. Man stellt Beweise auf, daß alles Werden und alle Vielheit nach dem Gedanken ohnmöglich sei; aber alle diese Beweise gelten nur unter und beruhen schon selbst auf der Voraussetzung, daß das Eine reine Sein oder die abstracte Identität die lautre Wahrheit sei. Zenon besonders hat sich durch seine negative Dialektik gegen die Bewegung (die abstracteste Form des Werdens in der Natur) berühmt gemacht. Seine Dialektik ist unwiderleglich (und so ist er das Kreuz des Verstandes geworden), so lange man nicht die immanente Negativität des Seins erfasset und die Einheit des Unterschiedenen anerkennt. So verkennet Zenon die Einheit von Raum und Zeit, und setzet an die Stelle des sich aufhebenden Punctes, welcher daher überall nur die aufgehobene Grundlage und also die bloße Möglichkeit der Theilung, nicht deren Würklichkeit ist, eine unendliche Reihe von Puncten und hebt damit den Uebergang und die Bewegung auf. Hierauf beruhen alle seine Sätze: „der Pfeil", „Achilles und die Schildkröte" u. s. w. Schon *Aristoteles*, physic. VI, 9 hat dieses erkannt; und im Principe des Herakleitos ist die Sache in ihrer

allgemeinſten Form gelöſt. Denn die Schwierigkeiten in der Philoſophie löſen ſich durch ihre Fortbewegung von ſelbſt (ſie können aber längſt gelöſt ſein, ohne daß es Dieſer oder Jener erkannt und verſtanden hat). So wie Zenon aber hoben die Eleaten überhaupt durch ſolche negative Dialektik alles Werden und alle Vielheit auf. Dieſe nur negative Dialektik beſteht aber darin, daß die eine Seite nur aufgehoben und in die andere vernichtet wird, daher denn dieſe, hier das abſtracte reine Sein, ſelbſt nur ein einſeitig fixirtes Moment iſt — ein Unendliches, welches, indem es ſich recht in ſich ſelbſt halten will, ſogleich den Gegenſatz ſich gegenüber hat und mithin unmittelbar der Endlichkeit verfallen iſt. Man zeigt im Werden und Vielen den Widerſpruch auf, deshalb werden ſie verworfen (man verweilt noch in der abſtracten Identität als der Wahrheit; man erfaſſet noch nicht die immanente Bewegung). Aber näher betrachtet hat das Eine Sein ebenſo den Widerſpruch in ſich; denn es iſt die beſtimmungsloſe Beſtimmtheit; dieſes anzuerkennen iſt das Höhere, die wahrhafte Vernunft. Wir müſſen den Widerſpruch nicht vor ſondern hinter uns haben; nur ſo iſt er beſiegt, ſonſt hält er uns bewußtlos gefeſſelt. Herakleitos hat die immanente Negativität des Seins erkannt; ſo iſt er der wahrhaft Speculative und eben damit im Einklange mit dem würklichen Leben. Die Eleaten hingegen erſtarren im abſtracten Sein, und werfen Werden und Vielheit als Schein hinweg. Daher denn auch bei ihnen der völlige Bruch zwiſchen Gedanke und Sinn, Weſen und Erſcheinung, die Verrücktheit gegen das würkliche Leben. Daß nun dieſes Eine Gott genannt wird, überall Hören, Sehen u. ſ. w. in ſich ſelbſt kreiſende Kugel, daß

es als weder begrenzt noch unbegrenzt oder als nur durch sich selbst begrenzt, auch als unendlicher discretionsloser Raum bestimmt wird: dieses Alles beruhet auf dem Grundprincip des abstracten Einen Seins. Mithin müssen auch die Unterschiede des Sehens und Hörens u. s. w. alle zusammensinken in das Eine Sein, das abstracte Denken.

b) Nun ist aber doch thatsächlich auch Werden und Vielheit so wie in der Natur so auch im Geiste vorhanden. Da haben sich denn die Eleaten abgeplagt; sie haben nicht gewußt, was damit anzufangen sei. Sie suchten sich damit zu helfen, daß sie Werden und Vielheit zu bloßem Scheine herabsetzten; aber es bleibt die Frage: Wie kommt der Schein in das Sein? Und löset man auch die ganze Natur in die Idealität auf, so bleibt doch die angeschaute Natur und der Schein ist nur in den Geist versetzt. So bequemten sich denn auch die Eleaten, zum Scheine herabzusteigen, und gaben auch die Principien der Natur und Vielheit, des Werdens an. Sie sagten, diese Principien seien Wasser und Erde, oder Wärme und Kälte, Feuer und Erde. Aber sie bemerkten ausdrücklich, dieses seien nur Scheinprincipien des Scheins, an und für sich unwahr und nichtig.

3) Der weitere Fortschritt nun hiergegen stellt sich schon in dem Agrigentiner Empedokles (460) dar, welcher zwar einerseits das Eine unterschiedslose Sein im Sphairos als das allein Wahre hinstellt, andererseits aber doch die Negativität in ihm selbst anerkennt und durch diese eine Brücke schlägt zwischen dem Einen Sein und dem Vielen, ohne jedoch zur freien Vermittlung, wie Herakleitos, zu gelangen. Ritter stellt nicht mit Unrecht den Empedokles an das Ende der Eleaten; aber

er ist kein reiner Eleate, er ist der Idee nach Uebergang zu Herakleitos (er läßt nehmlich den Gegensatz des Einen und Vielen, des Seins und Werdens noch auseinanderfallen, während Herakleitos die wahre speculative Dialektik setzet). Die Stellung, welche Hegel dem Empedokles nach Herakleitos vor den Atomisten gibt, ist nicht angemessen. Empedokles lehrt nehmlich: der weltumschließende Sphairos ist die reine Identität mit sich, die abstracte Liebe (φιλία) oder Beziehung auf sich, durch die Vernunft nicht durch die Sinne zu erkennen (der Sphairos, die Gottheit erkennet daher nur sich selbst; wir hingegen erkennen Wasser durch immanentes Wasser, Erde durch immanente Erde u. s. w.). Jene Liebe aber ist nicht die Seele eines Elementes, wie bei den reinen Physikern, sondern sie ist Idealität, der reine Gedanke der Einheit, die Idealität als Einheit; daher wird sie auch von Empedokles als ein besonderes Princip aufgeführt. Aber der Sphairos ist auch das Heraussetzen seiner aus sich selbst, das νεῖκος als die Entzweiung, Negativität (ein gleichfalls ideelles Princip, aufgeführt als ein besonderes nicht an eine materielle Form gebundenes); so jedoch daß sich das νεῖκος mit der Vielheit und Trennung selbst aus ihm, dem Sphairos, herauswirft, sich von ihm ablöst, und so die Einheit und Vielheit in unaufgelöstem Gegensatze beharren (es ist ein Herüber- und Hinübergehen ohne wahrhafte Dialektik, ohne immanente Einheit und Vermittlung; daher auch *Aristoteles*, de gener. et corrupt. I, 1. sagt, es sei unklar, ob Empedokles das Eine oder Viele als Princip setze). Die Elemente nun der Vielheit sind Erde, Wasser, Aether und Feuer; aber das Feuer steht auch als besonderes Prin-

cip den drei anderen entgegen (*Aristoteles*, metaphys. I, 4. de gener. et corrupt. II, 3. *Origenes*, philosophumena c. 3). So ist es die Idealität als das Einigende, die erscheinende Liebe, welche alle Vielheit auflöst in die Einheit, die Rückkehr zum Sphairos bewürkende Liebe. Dieses System ist so der entwickelte Widerspruch; das Eine gilt und das Viele gilt, das Sein und das Werden, aber das Eine nicht wo das Viele und das Viele nicht wo das Eine. Das Positive, das Eine Sein des Sphairos, und das Negative, die Vielheit der davon umschlossenen Welt, fallen auseinander. Die Wahrheit dagegen ist, daß sie immanent gesetzt werden, und so der Schein in das Sein selbst aufgenommen wird. So bei Herakleitos.

Zweite Form.

Das Werden des Herakleitos.

(Seit 500.)

1) Herakleitos aus Ephesus (500) der Dunkle, d. h. hier der Speculative, ist dieser tiefsinnige Denker, welcher dadurch, daß er das Werden in seinem reinen Principe als ersten Begriff (Einheit unterschiedener Momente, nicht bloßen Gedanken) ausspricht, aus der vorausgesetzten Stufe der Jonischen Physiker in die Kategorie des reinen Gedankens emporsteigt, und sich zugleich über die Eleaten erhebt, welche starr festhielten am reinen Sein, dem abstractesten Gedanken (wie wenn ein Physiker behauptet hätte, es gebe nichts als Wasser oder Luft, alles Andere sei Schein und Täuschung), indem er das Sein auffaßt als das, was es in der speculativen Weise, in der Vernunft ist, d. h. als immanente Negativität und damit als Werden, Sein sich

aufhebend in Nichtsein, Nichtsein sich aufhebend in Sein, nur als diesen Proceß der sich in sich bewegenden Idee (denn Sein ist nur die Beziehung der Idealität auf sich, Nichtsein nur das ideelle Gegensetzen, die negative Beziehung, und die Einheit hiervon ist die Umkehr der Momente in einander — das Ganze der lebendige Proceß der sich in sich spannenden, contraponirenden aber ihre Gegensätze unaufhörlich wie erzeugenden so ineinander aufhebenden und umsetzenden ideellen Einheit). So ist die Idee die Unruhe in sich, das Werden ihrer selbst (welches Werden die Physiker äusserlich setzten, als das Sichverwandeln von Wasser, Luft u. s. w. in alle Vielheit des Würklichen). Dieses ist somit der tiefere Anfang der Philosophie, der vernünftige und concrete; bei den Eleaten ist es der verständige und abstracte. Die Erhebung des Herakleitos über die erste Physik zeigt sich auch darin, daß er bestimmt die sinnliche von der vernünftigen Erkenntniß unterscheidet, und die Sinne schlechte Zeugen nennt.

2) Was nun seine Lehre näher betrifft, so spricht er:

a) aus, daß nur der Fluß und die Bewegung des Werdens die Wahrheit sei: „πάντα ῥεῖ, πάντα ἐν κινήσει“, daß aber dieser Fluß nichts anderes sei als die Unruhe des Widerspruchs der Einheit, des Seins mit sich selbst, indem Sein und Nichtsein die inneren Momente des Seins selbst seien: „πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι“ (*Aristoteles*, metaphysic. IV, 7.), daß also alles Sein ebensosehr Nichtsein sei. Deshalb ist Nichts festzuhalten, es ist nur unendlicher Strom; nicht zweimal kann man in denselben Fluß steigen, und das Leben des Menschen ist sein Sterben, das Sterben sein Leben.

b) Die Erscheinung dieses unendlichen Werdens, dieser Idealität ist die Zeit und näher das Feuer (*Aristoteles*, metaphysic. I, 3. 8. *Sextus Empiricus*, advers. mathematic. X. §. 216. 231. 232.). Denn diese sind in der That nichts als das angeschaute Werden, das Sein welches indem es ist nicht ist, (hierin lösen sich denn auch die Probleme des Zenon). Indem nun Heraklei-tos weiterhin zwei Verwandlungswege der Elemente angibt, und darin zugleich die Identität aller Elemente darstellt, so ist hier das Feuer oder der Feuerhauch, Feuerodem als das Allgemeine aufzufassen, welches sich zwar zu Anderem seiner selbst aufhebend doch der Puls des Werdens auch im Anderen bleibt.

α) Der eine Weg nehmlich ist die ὁδὸς κάτω, der Weg der Entzweiung oder des νεῖκος (m. vgl. Empedokles), wodurch sich der Feuerodem in andere Formen aufhebt, in Luft, Wasser, Erde. Das Feuer nehmlich ist der Zwiespalt, das in sich negative Sein selbst, so ist es das Aufheben, die Negation seiner und somit Zusammensinken ins Dasein, das Resultat des Werdens; dieses Dasein ist Luft, Wasser, Erde, das aufgehobene Feuer, der zusammengesunkene Proceß. Des Feuers Tod ist die Geburt der Luft und des Wassers u. s. w.

β) Allein dieser daseiende Zwiespalt des Vielen muß sich wieder auflösen durch die ὁδὸς ἄνω, den Weg der Rückkehr der Dinge in die ideelle Einheit, das Feuer, das reine Werden, die reine Bewegung, den Weg der φιλία und εἰρήνη. Auch die Sinne nun sind erstarrte Daseinsformen der Vielheit, deshalb auch schlechte Zeugen; und das wahre Wachen ist das Leben in der ideellen Allgemeinheit, oder das Einströmen des Feuerodems, des

Allgemeinen in den Leib, wodurch die Erstarrung aufgelöst wird in Fluß, Leben und wahre Erkenntniß. Und nur dieser ewige Fluß und seine innere ewige Gesetzlichkeit, die εἱμαρμένη, diese Bewegung der Entzweiung und Einigung ist das Wahrhafte, das lautre Leben der Welt. So ist hierin also das, was bei Empedokles noch auseinanderfällt, in immanente Einheit des lebendigen Processes, der Schein in das Sein als dessen Negativität gesetzt.

3) Das Dasein ist nun aber in diesem Processe nur als verschwindendes Moment gesetzt; es wird gesetzt um sogleich wieder auf ganz abstracte Weise aufgehoben zu werden, und somit ist das letzte Resultat nur das abstracte Werden und sein Gedanke, nicht aber die concrete Subjectivität als die centrale Einheit des Allgemeinen und Besondern. Die Wahrheit nehmlich gegen jene Abstraction ist vielmehr das Sein, welches zwar wohl das Entwerden seiner zum Dasein, aber die Reflexion aus dem ebensosehr bestehenden als aufgehobenen Dasein in sich ist, oder das Sein, welches im Dasein zugleich in sich reflectirt somit für sich ist, das Fürsichsein, diese Gleichheit und Ruhe im Gegensatze (nicht der nur ewig sich fortwälzende abstracte Proceß des Werdens), dieser concrete Schwerpunct, worin Sein und Werden wie Dasein als Momente gehalten werden. Dieses Fürsichsein in seiner Entwickelung haben die Atomisten ausgesprochen, und darin nehmen denn Sein und Nichtsein eine andere Gestalt an, eben die im Fürsichsein. Es ist dieses Uebergang in die Monas und Vielheit der Monaden, Uebergang der Physik in die Mathematik aber in der freieren Gedankenform, daher nicht als Zahlensystem, sondern als System der Atome oder fürsichseienden Einheiten.

Dritte Form.

Das Fürsichsein des Leukippos und Demokritos.

(Seit 500.)

1) Das Fürsichsein ist nicht das bloße Sein, welches das Unbestimmte somit die absolute Bestimmungsmöglichkeit, der Gegensatz und das Werden ist, sondern es ist das sich in dem Gegensatze auf sich beziehende Sein, diese Ruhe in der Bewegung, diese spröde Einheit und Idealität mit sich, dies Unzertrennbare und Untheilbare (so der Planet, die Seele, das Ich als in sich und gegen Anderes unterschiedene Einheiten). So beruht es in sich und ist für sich. Allein da es nur als die Reflexion aus dem Andern und Abstoßen desselben Dasein hat, mithin das Andere als Beziehung auf sich voraussetzt, so sind die vielen fürsichseienden Eins, μονάδες oder ἄτομα, Puncte (hier Zusammenhang mit der Pythagoräischen Mathematik, wie denn noch heute die mathematische Naturbetrachtung sich vornehmlich der Atomistik anschließt) als identisch zugleich und unterschieden gegeneinander, sich attrahirend zugleich und repellirend.

2) Dieses ist ausgesprochen in der Atomistik des Leukippos (gegen 500) und Demokritos aus Abdera der Hauptgestalt (gegen 440). Man hat gemeint, dieses System widerstrebe dem organisirenden philosophischen Begriffe. Es bestätigt ihn im Gegentheil in der glänzendsten Weise, sogar in seiner geistlosen Aeußerlichkeit. Es ist nicht sinnlich an und für sich; denn man kann Atome nicht sehen, hören, fühlen u. s. w.; es gibt keine sinnliche Anschauung derselben: es ist vielmehr Gedankensystem. Die Atomisten selbst unterscheiden sehr wohl die αἴσθησις

von der νόησις; sie erklären jene für trüglich und unwahr, diese hingegen als das Denken der Atome und des leeren Raums für wahr (*Sextus Empiricus*, advers. mathematic. VII, 139). Dieses ist Beweis, welchen sie für sich selbst führen.

a) Principien sind τὸ πλῆρες, nehmlich τὰ ἄτομα oder αἱ ἄτομοι, und τὸ κενόν — als τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν (*Aristoteles*, metaphysic. I, 4: „οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι"). Also auch das Leere, τὸ μὴ ὄν, ist; es ist Sein und Nichtsein. Die Atome sind unzertrennbar, untheilbar für sich selbst, also kein abstractes Sein, sondern Fürsichseiende, Monaden, Puncte. Das Leere ist die Repulsion der vielen Eins, und nothwendige Voraussetzung der Bewegung. Ganz richtig in diesem allgemeinen Sinne; denn das Negative ist Princip aller Bewegung. Es war bei Herakleitos, seinem Standpuncte gemäß, dem Sein immanent; es ist jetzt, nach diesem Standpuncte, aus ihm herausgeworfen, die Repulsion selbst. Ferner sind die Atome schwer; dadurch fallen sie aufeinander, attrahiren sich. Die Schwere ist der concrete Gedanke, welcher die Repulsion voraussetzend das Attrahiren des Repellirten und so Zusammenführen zur einheitlichen Totalität ist.

b) Diese Principien schlagen nun aber sogleich in die quantitative Aeußerlichkeit um, und sind nur in dieser Hülle im concreten Bewußtsein der Atomisten. Allein hier ist doch der Gedanke die bewußte an und für sich aufgefaßte Grundlage des Systems. Zugleich jedoch ist dieser Stufe jenes Umschlagen nothwendig, weil, wie in der Logik gezeigt wird, das unmittelbare Fürsichsein das Umschlagen seiner in die quantitative Aeuß-

ſerlichkeit ſeinem Begriffe nach iſt. Bei den Phyſikern iſt der Gedanke nur formelle Grundlage, bei den Pythagoräern iſt er im Auſſerſichſein von Raum und Zahl und ſo als mathematiſcher Gedanke Form und Inhalt. Jetzt iſt der Gedanke des Atoms oder Fürſichſeins ſelbſt Gegenſtand des Denkens (wie vorher die Gedanken des Seins und Werdens), nimmt jedoch wieder zum Zwecke der concreten Auffaſſung die phyſiſche Form an, ſo aber, daß dieſe nur als der Gedanken-Grundlage entſprechende Vorſtellung gültig iſt, ſelbſt aber nicht einmal ſinnlich nachgewieſen werden kann (das Waſſer, die Luft ſind ſinnlich vorhanden; aber das reine Sein der Eleaten, ſelbſt das Werden des Herakleitos als die Zeit iſt nicht ſinnlich anſchaulich, noch weniger das Atom; wohl aber ſchafft ſich der vorſtellende Geiſt ein dem Gedanken möglichſt adäquates Sinnliche, wie Kugelgeſtalt, Feuer, Zeit, Atom, und iſt jetzt appioriſches Conſtruiren). Indem nun ſo das Atom in quantitative Phantaſievorſtellung übergeht, ſo werden die Atome zu nur quantitativ verſchiedenen unſichtbaren und doch körperlichen Elementen (der reine Widerſpruch), die Repulſion wird zum leeren Raume und das Zuſammenfallen der Atome in ihrer Bewegung zu einander begründet die ſichtbaren Körper. Daher iſt der abſolute Zufall, und, weil dieſer ſelbſt nur äußere Nothwendigkeit iſt, die ſtarre begriffsloſe Nothwendigkeit das Princip der Welt.

c) Hieraus jedoch entquillt nun, wie dem Hellenen überhaupt aus dem Fatum, dem Atomiſten das Princip der ἀταραξία, ἀθαμβία, εὐθυμία u. ſ. w. (*Diogenes Laertius*, IX, 45. *Stobaeus*, eclog. ed. Heer. II, p. 76), welches übrigens auch dem Principe des Fürſich-

seins vollkommen entspricht, weil dieses die Ruhe in sich und Identität mit sich involvirt. Der Geist ist so auch dieses Fürsichsein, von der Naturseite her die in sich kreisende Bewegung der Feueratome, er ist die Ruhe und seeliger Gleichmuth, das in sich unzertrennte Fürsichsein. Auch hierin zeigt sich die Verwandschaft mit den Pythagoräern, welche ebenso die Harmonie mit sich, die im Andern sich gleichbleibende Zahl, das Quadrat an die Spitze stellen (Atome, Monaden; leerer Raum bei beiden; Quantität, Zahl; Harmonie, Athambie).

3) Damit ist nun aber auch die Zufälligkeit und begriffslose Nothwendigkeit Princip geworden. Es sind die vielen Eins, die Atome; es fehlt ihr vernünftiges Band und es fehlt der quantitativen Bestimmung die Qualität. Hier ist der extreme Punct, wo der Geist aus der Aeusserlichkeit in sich zurückschlagen muß. Es geschieht dieses durch Anaxagoras, welcher die Atome qualitativ macht, sie zu Homöomerieen erhebt, und die Aeusserlichkeit in den νοῦς als Maaßprincip aufhebt.

Vierte Form.

Die Homöomerieen und der maaßsetzende Nous des Anaxagoras.

(Seit 450.)

1) Das Fürsichsein und dessen Unmittelbarkeit und damit Entäußerung gehen nun zurück in die qualitative Bestimmung, welche aber zugleich, da ihr die Quantität immanent ist, sich als ordnendes Maaßprincip darstellt — die concreteste Form des Seins. In dem Begriffe der Weltordnung liegt nun aber das Zwiefache, einmal nehmlich des Ordnenden und zweitens des Zu-

ordnenden. Jenes ist das einfache Ideelle, der Begriff, die Idee, Vernunft; dieses ist die Vielheit des Materiellen, welche geordnet wird (die μόνας und ἀόριστος δυάς der Pythagoräer, die Harmonie, Ordnung, das Maaß ist die in der Einheit getragene Vielheit — es erhellet also, daß die Pythagoräische Philosophie die beiden Formen der Atomistik und des Anaxagoras in unmittelbarer Einheit in sich trägt). Diese Stufe ist viel höher als die vorigen (*Aristoteles*, metaphysic. I, 3 sagt: „Dieses sei die Ansicht eines Nüchternen gegenüber den Anderen als Trunkenen gewesen"). Denn das Ordnen ist Thun der Vernunft, des Gedankens in seiner concreten Entwickelung; Sein, Werden, Atome sind dagegen abstracte Formen. Es ist darin zugleich in höherer Weise der sich entwickelnde Riß zwischen Vernunft und sinnlichem Sein, zwischen den beiden Totalitäten des Wesens und der Erscheinung vorbereitet — der Uebergang zur tieferen Vermittlung. Somit ist es Beginnen der Reflexion des Bewußtseins in sich, und also des Erfassens der ideellen Totalität, des νοῦς als des Wesens und der Wahrheit der erscheinenden Welt. Früher ist der Gedanke noch die unmittelbare Einheit mit der Natur; jetzt aber löset sich die Idealität entschieden ab von der Unmittelbarkeit, faßt sich gegenüber der Natur als Welt in sich selbst, und macht die Natur zum Dasein der Idee als des Wesens nicht des Seins, mithin zur Erscheinung der Idee.

2) Hermotimos, aber bestimmter Anaxagoras aus Klazomená (blühte um 440) trat auf diesen höheren in das Selbstbewußtsein und den Begriff als Wesen überführenden Standpunct.

a) Es ist eine Vielheit der Atome, aber eine qualitative; dieses sind die Homöomerieen. Sie sind unendlich klein, unsichtbar, die einfachen Elemente der Körper, welche Zusammensetzungen aus ihren mit dem Uebergewichte dieser oder jener Homöomerieen-Gattung sind. Allen Qualitäten der Körper, allen qualificirten Körpern liegen diese Elemente als Urbestandtheile zu Grund (Homöomerieen des Knochen, Fleisches, Wassers, Luft, Licht, Sauren, Weißen u. s. f.).

b) Diese Vielheit ist an ihr selbst das Ordnungslose, Chaotische; denn sie ist nur als abstracte Vielheit gedacht, es ist so noch kein ordnendes Princip in sie gesetzt, das „πάντα ὁμοῦ“. Aber es ist auch ein solches Maaß und Ordnung einführendes, die Homöomerieen zu bestimmten Verbindungen gestaltendes Princip; dieses ist der νοῦς: „Νοῦς διεκόσμησε“. Der Nous ist die Vernunft, die Idealität, einfach, unkörperlich, die bewegende und ordnende Seele der Welt, vernünftiges unmittelbares Denksystem der Welt.

c) Aus dem νοῦς ist auch die Seele des Menschen; sie ist gleichfalls dieses ideelle, unkörperliche ordnende Wesen. Aber es ist in ihr das Wahrnehmen als die Vermischung mit der Aeusserlichkeit wohl zu unterscheiden von der Vernunft als dem allgemeinen Denken.

3) So ist also nun der Nous, der concretere Gedanke, auf zwar selbst noch abstracte Weise als Fürsichsein gesetzt und als Wesen, und die Welt ist zugleich von ihm abgestoßen, oder er ist gegen die Welt zugleich in sich reflectirt und die Macht derselben als des erscheinenden Seins. Das ist denn Reflexion des Bewußtseins in sich und Abstoßen der Welt als der macht- und markloſen Aeußerlichkeit.

Indem dies nun aber Durchbruch des Geistes aus der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung und dem Begriffe als Wesen ist, so ist damit nothwendig zunächst das Flüssigwerden aller seienden Formen und das Zusammenstürzen derselben gegen die Herrlichkeit des Wesens, der allgemeinen Macht und unendlichen Indifferenz, gesetzt. Und da der subjective Geist, der nun sein Fürsichsein als das Wesen fasset, zunächst noch nicht der concrete Gehalt in ihm selbst ist, sondern das abstracte Ich als Wesen, so schlägt dieses unendliche Gleichmachen und Vernichten alles Seienden um in die Erfüllung mit den subjectiven Trieben und Interessen des Ich, und der subjective Mensch wird der Maaßstab aller Dinge. Dieses ist der Standpunct der Sophisten, die negative und willkührliche Freiheit. Es ist zugleich wesentlich die Auflösung der sittlichen Substanz Griechenlands und der Fortschritt des Geistes zum moralischen Standpuncte.

Fünfte Form.

Uebergang durch das Scheinen des Wesens bei den Sophisten.

(Seit 444.)

1) Der Standpunct der Sophisten ist der Standpunct der Ironie auf alles Seiende, dieses, daß sich das subjective Ich in seiner Allgemeinheit über alle Bestimmtheiten erhaben fasset, sie nur als Schein in ihm selbst gelten läßt, und eben damit selbst zum Scheine und zur Willkühr wird, allen Trieben und Launen anheimfällt (m. vgl. Hegel, Aesthetik I. S. 83 ff. und Rechtsphilosophie §. 140. Anm. Nr. f.). Solche negative Dialektik ist immer der Uebergang zu tiefem Fortschritte, der zuerst

polemiſche und verneinende Flügelſchlag der erwachten Freiheit. Allerdings aber ſank in und mit dieſer negativen Subjectivität die Subſtanz des Helleniſchen Lebens mit ihrer ganzen Herrlichkeit zuſammen; denn es wurde der Grund des Griechiſchen Lebens durch dieſelbe zerſtochen und durchlöchert (wobei ſich nach dem ſchon früher Entwickelten von ſelbſt verſteht, daß die Sophiſtik nicht etwa die Urſache des Verfalles iſt, ſondern der ganze Geiſt iſt in die innere Bewegung hereingeriſſen und die Sophiſtik iſt nur dieſer Eine Strahl des Geiſtes, welcher dann freilich wie jeder andere den Untergang befördernd auf das Ganze zurückwürkt). Aber die Thräne, welche man jenem Verfalle nachweinen mag, löſet ſich auf in die Nothwendigkeit des Fortſchrittes der Menſchheit.

2) An der Spitze dieſer Sophiſten, welche man in die Attiſchen und Italiſchen eintheilen kann, ſtehen der Abderite Protagoras und der Leontier Gorgias (gegen 444). Dann gehören hierher Euthydemos, Diagoras aus Melos, Thraſymachos, überhaupt ein ganzer Schwarm von ſolchen herumziehenden Dialektikern, welche die Religion, Geſetze und Sitten Griechenlands in ihre Negativität hereinzogen und untergruben. Aber beſonders jene erſtgenannten Häupter ſind dabei ſcharfſinnige Denker.

a) Das erſte Moment bei den Sophiſten iſt die Befreiung des Geiſtes als des abſtracten Weſens von aller Beſtimmtheit durch negative Dialektik. Hierzu hatten ſchon alle früheren Formen des reinen Gedankens vorgearbeitet, die Eleaten durch ihre Dialektik gegen Werden und Vielheit, Herakleitos durch ſeinen Ausſpruch von der Identität des Seins und Nichtſeins, die Atomiſten durch

denſelben Satz, daß auch das Nichtſein ſei, ja ſelbſt Anaxagoras durch die Behauptung, daß alle Homöomerieen in Allem ſeien, der Schnee ſchwarz, das Waſſer weiß ſei. Dieſes Alles faßten nun die Sophiſten zuſammen, um nicht nur alles ſinnliche Sein ſondern auch die Kategorieen des Seins ſelbſt zu negiren, wie dieſes von Gorgias in der vollendetſten Weiſe durchgeführt worden iſt. Er zeigt, daß weder das Sein noch das Nichtſein noch beides in Einheit ſei, und daß Nichts zu erkennen und Nichts mitzutheilen ſei.

b) Dieſe Dialektik ſchlägt aber nothwendig in ſich ſelbſt um, indem der Satz: „das Sein iſt nicht" ſogleich in den andern übergeht: „das Sein iſt Nichtſein", und der Satz: „das Nichtſein iſt nicht", in den anderen „das Sein iſt" u. ſ. w. Dadurch kehrt vielmehr aller Schein zurück, nur daß er nun nicht mehr als Aeuſſeres, ſondern als Schein des Weſens, der Subjectivität geſetzt iſt. Daraus entſteht das allgemeine Reſultat, daß Alles iſt und nicht iſt, daß Alles und Nichts erkannt wird, kurz daß Alles nur Schein am Weſen, dem Ich iſt.

c) Da nun Alles nur für das Ich iſt und dieſes ſelbſt individuelle Subjectivität, und da von Allem mit gleichem Rechte, weil Alles nur Scheinen iſt, die entgegengeſetzten Behauptungen aufgeſtellt werden können; ſo iſt der ſubjective Menſch das Maaß aller Dinge: „ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον" (Protagoras). So iſt Alles wahr, wie es einem Jeden ſcheint; aber eben deshalb auch Nichts wahr. Der Schein iſt das Sein, umgekehrt das Sein iſt nur Schein (das richtige Reſultat, daß das Sein in ſeine Wahrheit, das Weſen, zurückgeht, und in ihm nur als Scheinen

und gesetzter Schein ist). Daher gibt es von Allem zwei entgegengesetzte gleichberechtigte Ansichten, und die Kunst des Sophisten besteht nur darin, die eine oder andere Ansicht nach besondern Zwecken oder nach reiner Willkühr und Lust der Sophistik den Menschen plausibel zu machen: „τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν".

3) Der Fortschritt gegen dieses Zerfahren alles Bestimmten kann weiterhin nur darin bestehen, daß zwar einmal das Ich, die Idealität als Wesen anerkannt bleibt (denn sonst wäre es nur Rückfall in frühere Stufen, daß zweitens sogar die negative Dialektik oder Ironie gegen alles nur Seiende bestehen bleibt, daß sie aber drittens sich in ein positives Resultat auflöst, welches den Schein durch das Wesen, den Begriff besiegt, und so das an und für sich Wahre, Gute und Schöne als geschaffen aus der Tiefe des Geistes, des Wesens heraus als den Fels in dem scheinenden Reiche oder dem Scheinreiche der Subjectivität hinstellt. Dieses an und für sich Wahre, der Begriff als Wesen und Macht, ist die unendliche Geburt, deren Wehen die Sophistik darstellt. Es ist der ruhige, feste, unerschütterliche Genius des Sokrates, welchen die Wellen des Scheins, die Sophisten umspielen, und welchen sie endlich als ihren Herrn und Meister anerkennen müssen. Es ist aber überhaupt der Uebergang in die zweite Periode.

Zweite Periode.

Die alte Philosophie in der Stufe des in sich reflectirenden Bewußtseins.

(Von Sokrates — 430 — bis Philo — 1 —).

Charakter und Eintheilung.

1) Während die erste Periode die einfache Fortbe-

wegung in der Unmittelbarkeit des Seins darstellt, indem das Sein und Unmittelbare eben nur ein Uebergehen von einer Form und Stufe in eine andere Form und Stufe ist (Sein geht über in Werden, Werden in Dasein, Dasein in Fürsichsein u. s. w.); so charakterisirt sich diese zweite vielmehr als ein reflectirendes Hin- und Hergehen, Bewegung der Einheit zum Unterschiede, des Unterschiedes zur Einheit, als die unmittelbare Vermittlungsbewegung; die erstere Entwickelung entspricht dem Puncte, welcher in die Linie, so wie die Linie in die Fläche, die Fläche in den Körper übergeht. Die jetzige zweite entspricht dem Dreieck, dem Kreise, der Kugel, insofern in ihnen eine immanente Hin- und Herbewegung und Beziehung, eine innere Totalität des Reflectirens vorhanden ist. Es beruhet dieses aber darauf, daß, indem sich nun der Geist in sich selbst vertieft hat, nun der Begriff, die Idee als Wesen, nicht mehr der abstracte als Sein, sondern als Reflectiren und Vermitteln in sich ist. Der Geist ist nicht mehr einfaches Bewußtsein, sondern Selbstbewußtsein; die Idee ist nicht mehr unmittelbares Sein, sondern Wesen, gesetzter und somit unmittelbarer für sich seiender Begriff. Indem nun die ursprüngliche Diremtion der Idee die in sich als die blos seiende Idee und die in sich als begriffsmäßige Idee ist, und indem das Wesen als die gesetzte vermittelnde Idee die Mitte zwischen der seienden und begreifenden Idee ist: so ist zwar der Uebergang des einfachen in das reflectirende Bewußtsein im Allgemeinen der logische Uebergang des Seins in den Begriff; allein da zugleich eine Totalvermittlung zwischen diesen Extremen stattfinden muß, so ist diese zweite Periode zwar die Periode des Begriffes und damit auch des

Zweckes, des Guten, aber so daß der Begriff die Form des Wesens annimmt und zugleich als für sich seiender Begriff doch nur der unmittelbare, subjective und objective, bleibt; während erst in der dritten Periode der Begriff als die absolute Idee sich enthüllt. Wenn nun aber auch diese Periode als die des Selbstbewußtseins zu charakterisiren ist, so ist doch hierbei das Doppelte festzuhalten, einmal, daß es doch immer das philosophische Selbstbewußtsein ist, und sodann, daß es dieses Selbstbewußtsein auf dem Standpuncte der unmittelbaren Idee ist, nicht das concrete in den unendlichen Gegensatz von Sein und Denken, Natur und Geist hineingerissene. Ueberhaupt ergibt sich: Princip ist, daß der Begriff da sei in der Form des Wesens, die Subjectivität als Wesen. Im Ethischen ist es der Uebergang in die moralische Reflexion, schon durch die Sophisten begründet, bei Sokrates aber zurückgeführt in die Substanzialität ohne Aufgebung des subjectiven Princips.

2) Das Wesen ist nun selbst wieder, wie das Sein, ein Entwickelungsfortschritt in sich. Allein es ist nicht solches einfache Uebergehen, sondern Reflectiren, Hin- und Hergehen und somit Fortschritt dieses Reflectirens. Daher können seine Formen oder Momente nicht so getrennt werden wie die des Seins. Das Sein kann ich in dieser Abstraction festhalten, aber nicht das Wesen, denn Wesen ist es nur als Scheinen in sich somit als Erscheinen (sonst würde es in das bloße Sein zurückgesetzt); und Erscheinen ist nur scheinendes Wesen also Würklichkeit, der Grund der Würklichkeit aber ist der Begriff und die Subjectivität. Somit kann hier die Eintheilung nicht

in jener einfachen Weise der ersten Periode gemacht werden, sondern nur relativ. Also kann der Fortschritt nur dieser sein, daß zuerst das Wesen als das an und für sich Seiende vorwiegend aufgefaßt wird, so daß es nur abstracte Vermittlung- und Bestimmung in ihm selbst sei, daß es sodann sich die Erscheinung gegenüberstellt und nur noch eine Hin- und Herbewegung von Wesen zu Erscheinung und von Erscheinung zu Wesen und abstracte Vermittlung derselben ist, und daß es endlich als concrete Identität mit der Erscheinung, als die Wirklichkeit resultirt, und zuletzt aus dieser sich als die abstracte, unmittelbare Subjectivität des Begriffes herauswirft, des Begriffes, welcher an sich die Grundlage dieser ganzen Periode ist, und zuletzt sie für sich wird. Aber dieses letzte Fürsichsein ist selbst nur die unmittelbare nicht die absolute Idee, nur das abstracte Selbst. Indem sich dieses durch seine eigne Abstraction oder Negativität in sich aufhebt und allen bestimmten Gehalt aus sich vertilgt (im Skepticismus), so ist es das Untergehen seiner des endlichen Selbst, und das Niedersteigen in die Tiefe der absoluten Idee, welche die letzte Periode der alten Philosophie begründet.

Durch diese Fortentwickelung jedoch lauft nun noch außerdem nothwendig der Gegensatz des in seiner Allgemeinheit und des in seiner Besonderheit für sich seienden und bleibenden Wesens, der in der Allgemeinheit beharrenden und der sich erscheinend besondernden aber auch in dieser Besonderung Wesen bleibenden Subjectivität hindurch; und zwar erstens da, wo sich das reine Wesen in seiner ersten Abstraction herauswirft und so den Gegensatz hervorruft, und zweitens da, wo sich die abstracte

für sich seiende Subjectivität entwickelt und so hier den Gegensatz, nur in höherer Form, von Neuem begründet.

3) Demgemäß erhalten wir folgenden nothwendigen Fortschritt und folgende Eintheilung dieser Periode.

a) Das Wesen und die abstracte Subjectivität nebst ihrem Gegensatze. Sokrates und die unmittelbarsten Sokratiker (seit 430).

b) Das Wesen und die Erscheinung in ihrem Gegensatze und ihrer nur abstracten Vermittlung. Platon (seit 400).

c) Das Wesen und die Erscheinung in ihrer concreten Vermittlung zur Würklichkeit, und der unmittelbare Begriff als Logik. (Aristoteles (seit 348).

d) Der unmittelbare Begriff und die für sich seiende Subjectivität in ihrem Gegensatze. Stoiker und Epikuräer (seit 300).

e) Die Entzweiung des unmittelbaren Begriffes oder der Skepticismus. Neuakademiker und Pyrrhoniker. (seit 330).

Erste Stufe.

Das Wesen und die abstracte Subjectivität nebst ihrem Gegensatze. Sokrates und die unmittelbarsten Sokratiker.

(Seit 430.)

Diese Stufe ist die erste, worin der Begriff als das Wesen der Würklichkeit erscheint und die allgemeine Subjectivität das Princip wird. Diese Subjectivität aber hat den Gegensatz an ihr selbst, welcher sich somit, da er noch nicht in die Allgemeinheit selbst aufgenom-

men ist, als anderes Extrem dagegen explicirt. In Sokrates zeigt sich diese Allgemeinheit des Begriffs, der Idee als Wesens, und das Individuelle als davon abgelöst aber doch bei ihm selbst noch durch den Genius gerettet; so ist Sokrates eine totale plastische Gestalt. Aber die beiden Seiten gehen dann weiterhin zu Extremen auseinander, einerseits der abstracten Identität und subjectiven allgemeinen Selbstständigkeit, andererseits des abstracten Unterschiedes, der vielheitlichen Vereinzelung des Subjects. So haben wir hier zwei Formen und die zweite selbst im Gegensatze, während die erste die unmittelbare Einheit darstellt.

a) Sokrates.

b) Die unmittelbarsten (der Idee nach) Sokratiker im Gegensatze, nehmlich:

α) die Megariker und Kyniker;

β) die Hedoniker.

Erste Form.

Die Trennung und geniale Einigung des Wesens oder Allgemeinen und der Erscheinung oder des Besondern bei Sokrates.

(430 — 400.)

1) Sokrates aus Athen (469 — 400) ist die gediegene Subjectivität, welche die Sophistik von Innen her durchbricht durch Festhalten an ihrem wahren Momente und Vernichtung ihrer negativen Dialektik durch Dialektik. So holt er aus der Tiefe der Brust, des Gemüthes das Wesen hervor und stellt es hin als die Macht des Scheines. „Γνῶθι σεαυτόν“ ist das absolute Gebot; der Mensch, aber der wesentliche, allgemeine, also

der freie geistige Mensch nicht der individuelle sinnliche ist der Zweck und die Wahrheit so wie der Maaßstab aller Dinge; seine Seeligkeit oder wahre ursprüngliche Lebendigkeit ist der Endzweck der Welt. Sokrates hat die Philosophie, wie *Cicero*, Tusculan. quaestion. V, 4 ausspricht, aus der Natur zurückgerufen in den Geist, den Menschen, sein Wohl und seine Seeligkeit; und der Geist ist das Wesen, die Wahrheit, der ewige Grund der Natur. Dieses ist daher die unendliche Bedeutung des Sokrates, welcher freilich selbst nur die erscheinende concrete Spitze des allgemeinen jetzt in seine Innerlichkeit sich zurückfassenden Geistes ist. Daher werden von nun an die vielen Schriften περὶ φύσεως durch ethische und logische Forschungen in den Hintergrund zurückgedrängt (wie denn in der That und Wahrheit die Natur nur der dunkle Hintergrund des Geistes ist). Ueberhaupt tritt also der Begriff als Wesen und der freilich noch abstracte Geist an die Stelle der Unmittelbarkeit des Natürlichen, Sinnlichen und Seinlichen. So haben wir denn auch das Ethische und Praktische hier überall nur als nothwendige Consequenz des Standpunctes des Selbstbewußtseins und der logischen Kategorie zu betrachten.

2) Dem Standpuncte des Sokrates gemäß stellt sich seine Lehre und Weise folgendermaßen dar:

a) Seine Dialektik hat die Sophistik zur Voraussetzung, ist aber zugleich Durchbruch aus dem Schein zum Wesen, welches als der abstract-allgemeine Begriff, dessen Erfüllung hier die Genialität, die große Persönlichkeit begründet, zurückbleibt.

α) Das Erste ist, daß Sokrates die festen endlichen Bestimmungen und das nur empirisch-abstracte Allge-

meine (wie etwa die 10 Gebote des Moſes oder die Sprüche der ſogenannten 7 Weiſen Griechenlands), gerade wie die Sophiſten durch negative Dialektik auflöſt, welche Dialektik bei ihm zugleich mit der Ironie eines Ausgehens vom Nichtwiſſen (worin gerade die ſcheinbare Gleichgültigkeit gegen das Reſultat das hauptſächlich ironiſche Moment iſt, welches aber in der Dialektik gegen die Sophiſten in ſeinem ganzen Glanze erſcheint), verbunden iſt, worauf er nun die Anderen auffordert, eine Beſtimmung zu ſetzen, und nun dieſe mit ſich ſelbſt und anderen Beſtimmungen in Widerſpruch bringt (m. vgl. *Xenophon*, memorabil. IV, 2. 14 — 17.). Sokrates iſt auf dieſe Weiſe ſelbſt Sophiſt.

β) Das Zweite iſt, daß er dieſe Sophiſtik aus ſich ſelbſt heraus vernichtet, indem er die Sophiſten durch Dialektik fortwährend in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt und ſo die negative Dialektik durchführt, dadurch die Sophiſten, welche ſich aus ihrem negativen Reſultate in ſubjectiven Trieb und Willkühr hineinwarfen, zum Bewußtſein ihrer Eitelkeit bringt und dem Spotte preißgibt, und ſo zeigt, daß ein weſenloſer Schein die unaufhörliche Vernichtung und das haltloſe Zuſammenſinken in ſich ſelbſt iſt. So iſt Sokrates der Sophiſt aller Sophiſten, die in ſich ſelbſt zurückſchlagende Negation, die Negation der Negation durch ſich ſelbſt, die wahre Weisheit.

γ) Das Dritte iſt, daß er durch Vernichtung des Scheins die Rückkehr zum weſentlich-Allgemeinen der Subjectivität begründet, dem Weſen, welches als ſolche Allgemeinheit dem Scheinen und deſſen Widerſprüchen entzogen iſt, über ihnen ſtehet. Das Wahre iſt

daher das an und für sich Seiende, das Wesen oder das seiende Sein, das Grundsein (ἀυτὸ κατ' ἀυτό, τὸ ὄντως ὄν) — der Begriff als Wesen. So spricht Sokrates immer vom an und für sich Wahren, Guten, Rechten, Schönen. Da dieses nun aber auf solche Weise unbestimmt in ihm selbst ist, die nur abstracte Allgemeinheit, nicht der Begriff als concrete Organisation (m. vgl. auch Hegel, Rechtsphilosophie §. 1 mit Anm. §. 32 mit Anm. u. s. w.): so ist damit gar nicht erkannt, was nun das Wahre, Gute, Schöne sei? Das Tiefe darin ist, daß der Gedanke, die Vernunft selbst als das ursprünglich Wahre, Gute und Schöne im Gegensatze gegen die sinnliche Vielheit bezeichnet ist, und daß also jenes sich aus dem Innern des Geistes heraus offenbaren muß; das an und für sich Wahre ist der Gedanke und das Gedachte, ist mithin das Denken. Aber es ist hier nicht die Idee als die concrete Allgemeinheit sondern nur als die abstracte wesentliche, welche als die unbestimmte Allgemeinheit über aller Besonderung und Einzelheit, über aller Erscheinung schwebt. Und so hatte denn auch Sokrates selbst das Bewußtsein seines Nichtwissens; denn das Wissen ist concretes Begreifen; ihm jedoch ging der Begriff noch unter in der Abstraction des ideellen Wesens. Allein hier half ihm sein tiefer Genius, die Unmittelbarkeit des Wissens, welcher ihn auch im Einzelnen das Gute und Rechte finden ließ. Daher bricht er nicht mit der Wirklichkeit, sondern durchdringt sie geistig.

b) Eine Folge aber der Beziehung des Geistes auf sich selbst und der ernsten Abstraction derselben ist die Geringschätzung der Naturwissenschaft, als welche Nichts zur Seeligkeit des Menschen beitrage und ihn von sich

ſelbſt abziehe. Doch befriedigte auch die bisherige Naturwiſſenſchaft den Sokrates nicht; und er gab die Betrachtung der Natur zu, inwiefern ſie als Vermittlung für den Menſchen als den Zweck gefaßt werde. So hob er die teleologiſche Betrachtung der Natur hervor; die Natur iſt für den Geiſt. Und da ſie für den Geiſt iſt, ſo iſt ſie von dem Geiſte, ihrem Grunde und ihrer Wahrheit. Gott, der Geiſt, das ideelle Weſen iſt ihr Grund; der νοῦς iſt das wahre Weſen, die Macht der Natur.

c) So iſt alſo der Menſch als vernünftiges Weſen der Zweck der Natur. Die innere Subſtanz aber des vernünftigen Menſchen iſt das Wahre, welches das Gute und Schöne iſt — καλοκἀγαθία. In der Harmonie dieſer Subſtanz leben iſt die Seeligkeit (εὐδαιμονία). Da nun aber die Idee bei Sokrates überhaupt in dem Weſen ſtehen bleibt, ſo iſt ihm auch das Gute weſentlich nur Wiſſen (φρόνησις, ἐπιστήμη), welches wohl das Weſen der Tugend iſt, aber noch nicht die Würklichkeit dieſes Weſens. Allein bei Sokrates iſt noch das Weſen die Würklichkeit ſelbſt; Tugend folgt von ſelbſt aus dem Wiſſen (m. vgl. *Platon*, de republ., VI, p. 505. *Aristoteles*, ethic. ad Nicomach. III, 11. VI, 13 und magn. moral. I, 1.). Nur aus der Unmittelbarkeit des Genius erfüllte Sokrates alle dieſe Abſtractionen. Soll man daher wiſſenſchaftlich angeben, was denn nun das Gute u. ſ. w. dem Sokrates ſei, ſo fühlt man ſich immer nur in dieſer Allgemeinheit beſtimmungslos ſchweben, und die Angabe iſt unmöglich. Aber empiriſch und unmittelbar kommt dann Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit zum Vorſchein.

3) Dieser vermittlungslose Gegensatz nun des Wesens als der abstracten Identität mit sich und der abstracten substanziellen Subjectivität auf der einen und der individuellen Bestimmung und Subjectivität auf der anderen Seite, welcher bei Sokrates nur durch die gediegene Totalität seiner eignen Subjectivität zusammengehalten wurde, mußte sich weiterhin in zwei extreme Seiten zur besondern Wirklichkeit entfalten, die Seite der abstracten Identität und die des wesenlosen Unterschiedes. Denn das ist die Entwickelung des Geistes, daß die zunächst noch in der unmittelbaren Einheit gehaltenen Gegensätze sich dann herausreißen und sich je zu einer Totalität, einem besonderen Dasein in sich selbst ausbilden. Dieses geschieht nun auch bei den unmittelbarsten Sokratikern.

Zweite Form.

Der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern in der unmittelbaren Sokratik.

(Seit 400.)

Wir haben hier den Gegensatz zu entwickeln, worin die Sokratik sich sogleich auseinanderwirft. Die eine Seite ist die der abstracten Identität und zerfällt wieder in die mehr dialektische Richtung der Megariker (nebst der Elischen und Eretrischen Schule) und die mehr ethische der Kyniker. Die andere Seite ist die des wesenlosen Unterschiedes bei der ethischen Schule der Hedoniker.

Erste Seite des Gegensatzes.

Die abstracte Identität der Megariker u. Kyniker.

1) Die dialektische Richtung dieser Seite stellt sich

in der Megarischen Schule des Euklides (gegen 400) dar, an welche sich dann auch die Elische des Phädon und die Eretrische des Menedemos anschließen. Sie lehrt das Princip: Es ist nur die Identität mit sich (das Sein der Eleaten in der Form des Wesens). Daher ist nur das Eine und dieses ist das Gute (ἓν τὸ ἀγαθὸν, nicht mehr ἓν τὸ ὄν; denn die ethische Beziehung kann bei dem in sich reflectirten Geiste nicht mehr fehlen). Die Schlüsse aus Analogie und Induction hingegen (als welche eine Vielheit voraussetzen) sind haltlos und nichtig; es gibt nur den Schluß der abstracten Identität, und jede Bestimmung, Negativität ist als bloßer Schein ausgeschlossen. So ist mithin Vielheit und Böses nur Schein am Wesen, ist daher nicht (wobei aber wieder der Schein bestehen bleibt und aus dem Wesen sein muß — durch die Selbstnegation — wie bei den Eleaten; es bleibt daher die Schwierigkeit, den Grund des Scheines zu fassen). Eubulides aus Milet versuchte das Formelle und Nichtige aller anderen Schlüsse näher zu zeigen (nur so sind seine sogenannten Trugschlüsse, Sophismen aufzufassen); Diodoros Kronos bekämpfte die Bewegung als streitend mit dem Satze der Identität mit sich (also auch hier Standpunct der Eleaten); und Stilpon aus Megara (gegen 300) ließ ausdrücklich nur analytische oder identische Urtheile gelten, und leugnete jede Bestimmtheit im Wesen (denn dahin ist *Diogenes Laertius*, II, 119 zu berichtigen, nicht „ἀνῄρει τὰ εἴδη“; man vgl. *Plutarchus*, advers. Colat. c. 22. 25.).

2) Die ethische Richtung stellt sich dar in Antisthenes aus Athen (400) und seiner Kynischen Schule. Princip ist: Abstracte Identität des Ich mit sich,

reine Unabhängigkeit des Ich als des Wesens. Wer daher am wenigsten der Außenwelt bedarf, steht der Gottheit, welche Nichts bedarf, am nächsten. Alles Negative — denn Bedürfniß ist Behaftetsein mit der Negation — soll daher aus dem Wesen möglichst ausgeschlossen sein. Diese Selbstständigkeit, als welche sich auch um Sitte u. s. w. als äußere Momente nicht zu kümmern hat, ist die Tugend des Ich, welche selbst Wissen ist. Alles weitere Bestimmen der Tugend ist denn auch bei den Kynikern, wie bei Sokrates, nur empirisch aus dem unmittelbaren Inhalte des Bewußtseins und Herzens genommen. Dieser Lehre gemäß wurde denn auch in dialektischer Beziehung der Satz aufgestellt, daß nur die identischen Sätze wahr seien. — Berühmt ist noch Diogenes aus Sinope († 324).

Zweite Seite des Gegensatzes.

Der wesenlose Unterschied der Kyrenaiker.

1) Im Gegensatze zu jener unterschiedslosen Identität bildete sich die andere Seite des wesenlosen Unterschieds in der Kyrenaischen Schule des Aristippus (400) aus. Nicht daher die allgemeine mit sich identische Subjectivität, sondern die individuelle der äußeren Vielheit preißgegebene ist Princip des Erkennens sowohl als des Ethischen. Die Empfindungen (πάθη) also sind einzige Erkenntnißquelle, sind die κριτήρια, und das subjective Gefühl ist der Maaßstab. Eben so sind die πάθη auch Zweck und Seeligkeit des Subjects, mithin zugleich τέλη und κριτήρια. Der Zweck des Menschen ist daher Gefühlsharmonie (ἡδονὴ als λεία κίνησις); aber bestimmter die Vielheit der besondern Gefühle,

Genüsse, Reize (ἡδονὴ κινητική). Das wäre nun unphilosophische Sinnlichkeit, wenn nicht doch wieder ein Allgemeines hereinkäme; dieses ist die Subjectivität als das denkende Ich, welches, um seine Allgemeinheit in dieser Vielheit und Zersplitterung zu behaupten, verständigen, berechneten Lebensgenuß und Herrschaft über die Dinge („non se rebus sed res sibi subjicere") fordert. So nur hat die Lehre des wesenlosen Unterschieds der vereinzelten Vielheit philosophischen Anstrich.

2) Diese Schule durchlauft nun näher einen vernünftigen Kreis der Aufhebung ihrer selbst auf negative und positive Weise.

a) Sie wird auf die Spitze getrieben von den Theodoreern, alles edlere Gefühl wird vernichtet, die sinnliche Selbstsüchtigkeit auf den Thron erhoben.

b) Von hier aus sinkt sie dann in ihrer eignen Negativität zusammen:

α) in der negativen Weise der Hegesiaken, welche als πειθὶ θάνατοι durch Erklärung des Todes als des Besten den Tod ihrer Lehre aussprechen;

β) in der positiven Weise der Anikerianer, welche wieder edlere Gefühle, Eltern-, Freundschafts-, Vaterlandsgefühl an und für sich selbst gelten lassen, dadurch mehr in Epikureismus übergehend.

3) Allein diese Gegensätze überhaupt gehen wieder zusammen in der totalen Größe des Platon, worin sich zwar einerseits der Riß zwischen Wesen und Erscheinung offenbart, andererseits aber theils das Wesen als System in ihm selbst, Einheit Unterschiedener, somit concrete Vermittlung in sich, theils die jedoch nur noch abstracte Vermittlung zwischen Wesen und Erscheinung vortritt.

Zweite Stufe.

Der Gegensatz und die abstracte Vermittlung von Wesen und Erscheinung bei Platon.

(400 – 348.)

1) Platon aus Athen (430 — 348) ist wieder Hauptgestalt, von unendlicher Größe.

a) Das Erste in seiner geistigen Tiefe ist, daß er nicht abstrahirt von der vermittelnden Vergangenheit (das Wesen vermittelt sich durch das Sein, sondern daß er ein Gedankenreich aufstellt, worin die Pythagoräische, Eleatische, Herakliteische, Atomistische, Anaxagoräische, Sokratische und Euklidische Lehre Momente sind und aufbewahrt bleiben. Die Idee ist als Einheit Unterschiedener System, Totalität in sich, die übersinnliche Welt, die Welt der reinen Wesen.

b) Aber der idealen Welt tritt entgegen die erscheinende als zugleich die maaßlose Vielheit seiend. Denn die Welt der Wesen ist abstract; sie ist wohl concret in ihr selbst, aber in dieser Concretheit abstract, und zwar nicht in dem Sinne der logischen Idee überhaupt, sondern in dem bestimmteren Sinne, daß das Wesen noch nicht als Würklichkeit ist. Denn die Würklichkeit ist das Wesen als sich verwürklichend aus sich selbst, Setzen der Erscheinung und darin Setzen ihrer selbst als würklicher. Es ist so der abstracte, nicht der concrete Begriff, nicht die würkliche Einzelheit. Die Vermittlung von Wesen und Erscheinung bei Platon ist nur abstracte, Kategorie des Theilhabens und Theilnehmens.

2) Demgemäß ist Platons Lehre folgende:

α) Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der Idee, der reinen Gedankenwelt als des Weſens, des an und für ſich Wahren (τὸ ὄντως ὄν, οὐσία, αὐτὸ κατ' αὐτό, ἀμέριστον, νοητὸν). Sie iſt νόησις gegenüber der αἴσθησις, und gerichtet auf die Ideen, als die unwandelbaren überſinnlichen Einheiten (πέρατα, μονάδες) gegenüber der maaßloſen Vielheit und ſinnlichen Erſcheinung (τὰ πολλά, μὴ - ὂν θάτερον, μᾶλλον τε καὶ ἧττον, ἄπειρον, φαινόμενον, γένεσις). Die Ideen ſind:

α) Gattungen, Weſen überhaupt;

β) Insbeſondre die ideellen Weſen des Wahren, Guten und Schönen; das Wahre, Gute und Schöne als Gedanke und Gedachtes (καλὸν ἀγαθὸν αὐτὸ κατ' ἀυτό, δικαιοσύνη αὐτὴ κατ' ἀυτήν u. ſ. w.).

Da nun aber die Idee, der Gedanke als das Allgemeine oder das Weſen nicht abſtracte, ſondern concrete Identität iſt, ſo iſt die Idee Syſtem von Ideen, Einheit Unterſchiedener, Einheit von Einheiten (μόνας μονάδων) — hier näheres Anſchließen an Pythagoräiſche Lehre. Deshalb iſt eine ideale Welt, und dieſe iſt nur zu faſſen in und durch Dialektik, Unterſcheiden des Einen und Einigen des Unterſchiedenen. Dieſe Dialektik in der allgemeinſten Grundform des Einen und Vielen iſt zugleich an empiriſchen Beiſpielen dargeſtellt und entwickelt im Parmenides. Weder das Eine iſt in ſeiner Abſtraction noch das Viele, ſondern die Einheit im Vielen, im Unterſchiedenen iſt das Wahre. Daher iſt die Idee, der Gedanke ſelbſt Einheit der unterſchiedenen Einheiten (denn jede Idee iſt Einheit, unzertheilte Idealität) — z. B. der Idee des Seins, Nichtſeins, Werdens, der Bewegung,

des Schönen u. ſ. w. (denn dieſes Alles iſt, im Denken gefaßt, Idee; es iſt aber auch ſinnliche Erſcheinung und ſo iſt es zugleich maaßloſe Vielheit, Andersſein der Idee, zugleich alſo auf dem entgegengeſetzten Principe beruhend). Da nun viele Einheiten (das Wahre, Gute, Gerechte, Schöne u. ſ. w. an und für ſich, oder die Ideen des Wahren, Guten, Gerechten, Schönen u. ſ. w.) und dieſe unterſchieden von einander und auch je in ſich ſelbſt ſind, aber nicht in die maaßloſe Vielheit übergehend, ſondern immer abſolut gehalten in der ideellen Einheit, ſo iſt die Einheit an und für ſich ſelbſt oder die Einheit in allen vielen Einheiten (daß alſo jede beſondere Einheit ſolche nur iſt dadurch, daß die Einheit an und für ſich ſelbſt in ihr ganz gegenwärtig iſt), iſt alſo die Harmonie die Uridee, und die Harmonie iſt das Gute (Annäherung an die Pythagoräer). Daher iſt die Idee des Guten das Urweſen, ſelbſt noch über dem Weſen, der *οὐσία*, das was jeder beſondern Idee, dem Weſen, erſt verleiht, daß es Weſen, Einheit und Harmonie in ihm ſelbſt iſt (*Platon*, de republ. VI, p. 509 sqq. Timaeus p. 30. Philebus, p. 20). Dieſe Uridee des Guten, wie ſie die ideale Welt in ſich trägt, nun als unendliche Subjectivität gedacht, als abſolute Einzelheit und deshalb das bethätigende und bewegende Princip (*αἰτία*; Philebus p. 23 — 27) iſt Gott der Nous; aber bei Platon noch vorausgeſetzt nicht begriffen, daher auch der auf die Ideen Hinſchauende (m. vgl. unten bei Ariſtoteles und den Neuplatonikern). Fragt man demnach, ob nach Platon Gott die Idee des Guten ſelbſt ſei, ſo könnte man antworten, er ſei der Gute, weil er an der Idee des

Guten Theil habe. Allein solche Antwort würde irrig sein; denn Gott ist weder eine besondere Idee noch ein Sinnliches, welches an der Uridee Theil hätte; sondern er ist die Uridee selbst, aber nicht abstract sondern als Subjectivität, das Gute als concrete Beziehung auf sich und so lebendiger Geist, und so ist er dem Platon ein Vorausgesetztes, Vorgestelltes, nicht Begriffenes. Er ist das abgeschiedene Wesen des Menschen als besonderes Subject, und zugleich ist er dieses, sein Wesen, die Allgemeinheit die Idee von sich abzuscheiden und sich als Wesen gegenüber zu stellen. So erhalten wir den Nous als die reine Abstraction der unendlichen Subjectivität, welche das Thätige und Ursächliche ist (*αἰτία*), und die Idee (*πέρας*, zuhöchst *τὸ ἀγαθόν*), welche System in sich und das allgemeine Wesen des Nous (*θεὸς ὁ πατὴρ ἀγαθὸς ἦν*) ist. Gott ist mithin die vorgestellte Subjectivität (die unmittelbare) der idealen Welt selbst. So und nur so ist Gott der absolute Maaßstab aller Dinge, und dem Satze des Protagoras: „*ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον*“ tritt nun von der Wesenstiefe aus der unendlich wahrere Satz entgegen: „*ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μετρὸν ἂν εἴη μάλιστα*,“ *Platon*, de legib. IV, p. 716; de republ. VII. p. 507. Gott aber ist nichts als die Abstraction des Menschengeistes (*νοῦς*) als der Subjectivität der idealen Welt. Er ist der *νοῦς* im Menschen als allgemeines Wesen.

b) Das Wesen aber muß nicht nur wesentliches System in sich sein, sondern es muß erscheinen; das *ταὐτὸ* ist nur in Beziehung zum *θάτερον*, das *πέρας* in Beziehung zum *ἄπειρον* (hier wieder Anschließen an die Pythagoräer:

wobei nur überall festzuhalten ist, daß dennoch die Platonische Lehre unendlich tiefer ist, nicht mathematische Form ihrem innern Wesen nach, sondern reine Kategorie, wogegen ihm jene nur Sinnbild ist mit Voraussetzungen behaftet, wie er selbst ausspricht). Hier würde nun das Wahrhafte nach dem Standpuncte des Wesens sein, daß die Erscheinung als dessen Selbstverwürklichung und somit die Würklichkeit als das wahre concrete Wesen ausgesprochen würde. Allein diese concrete Idee (wie sie bei Aristoteles ist) war dem Platon noch nicht aufgegangen; sondern ihm ist noch der κόσμος νοητός die reine Ideenwelt, das vollkommenste Wesen, das unmittelbar Vollendete und absolut Würkliche in sich. Nun ist jedoch ein Uebergang vom Wesen zur Erscheinung nothwendig (denn die Erscheinung des Wesens ist thatsächlich); so kommt Platon in die Verlegenheit des Widerspruches, das Wesen, welches ihm doch an und für sich alle wahre Würklichkeit ist, nothwendig in Erscheinung zu übersetzen. Dieses fühlt er auch selbst und spricht seine Darstellung nur als Wahrscheinlichkeit aus (Timaeus p. 27. 29. 37.). Und diese Darstellung kann nun auch nur äusserlich werden. Daher ist das Wesen nicht Umschlagen seiner selbst aus sich (vermöge seiner Abstraction oder Negativität, also des Triebes sich zu erfüllen, sich concret zu machen) in die Erscheinung, das ταὐτό in das θάτερον, sondern das letztere wird zu einem nur Vorausgesetzten, Schwerzubewältigenden, dessen sich das erstere bemächtigt und sich ihm einbildet. So erhalten wir zwei Principien, das väterliche und das mütterliche (in welchen Beziehungen aber auch wieder die wesentliche Beziehung derselben auf einander liegt).

Jenes ist die ideale bestimmende Welt, subjectiv als Nous (πέρας und αἰτία). Dieses ist die zwiespaltige bestimmbare Materie, maaßlos in ihr selbst, das Mehr und Weniger (ἄπειρον, θάτερον, ἀόριστος δυὰς, ὕλη) m. s. Timaeus p. 35. p. 51 sqq. Philebus p. 23 — 27. Die Vermittlung beider ist die ἰδέα ἐν ὑλῃ zugleich als γένεσις, welche als subjectiv einmal die unendlich selige Weltseele, der zweite erscheinende Gott (nebst dem Reiche der Götter und Dämonen) und darin der Sieg über die nur latente, die gebändigte ὕλη, die Totalseele des Weltalls als des in sich selbst kreisenden Ganzen ist, zweitens aber die Menschenseele, welche zwar ursprünglich auch reine Seele ist, aber in ihrem Leib gefesselt zugleich das Auseinanderweichen der drei constituirenden Momente: des νοῦς, des θυμός und der ἐπιθυμία, oder der ἰδέα, des μικτόν und der ὕλη. So wie denn auch der Weltleib, um die Weltseele und die Einzelseelen gegossen, noch die Zwiespältigkeit an ihm hat und der Vollendung widerstrebt. Dieses Letztere ist nun an sich vollkommen richtig, denn die unmittelbare Welt ist in der That der noch unaufgelöste Gegensatz (m. s. den ersten Theil). Allein das vielmehr ist die nur abstracte Vermittlung Platons, daß die Idee als Wesen nicht wegen ihres immanenten Mangels an und für sich die Bewegung ist, sich als Erscheinung und somit Verwürklichung zu setzen, sondern daß das Andere ihrer, die Materie als das Princip der Erscheinung nicht nur zu einem Vorausgesetzten wird, dessen sich die Idee bemächtigt, um es zu einem Bilde und Scheine ihrer zu machen, sondern daß auch, selbst abgesehen hiervon (denn jenes Erstere finden wir, wenn

schon in anderer Gestalt, auch noch bei Aristoteles — (m. s. unten) das Gewordene nur als Seiendes, nicht aber als Werdendes und Sichselbstverwürklichendes gefaßt werden könnte, und außerdem die ὕλη, mit Recht als μὴ-ὄν bezeichnet, doch auch wieder zur ursprünglichen Feindseeligkeit gegen die Idee gemacht wird. Das Wesen ist das an und für sich Vollendete, Vollkommne und Wahre. Das θάτερον ist da; nun so muß sich die Idee seiner bemächtigen. Da entsteht nun die Schwierigkeit, die Veränderung, die Bewegung, die zeitliche Selbstentwickelung der Dinge zu begreifen. Denn die Idee an und für sich entwickelt sich nicht, sie ist, ist ewiges System; und die Materie hat auch kein Entwickelungsprincip in sich. So wird denn dem Platon die Entwickelung, Verwürklichung des Denkens, der menschlichen Seele überhaupt, zu einem Erwachen aus einem Falle, zu einer Rückerinnerung (welches wohl als Mythos gelten kann, bei Platon aber doch auch als die Sache selbst vorkommt) u. s. w. Und wollte man sagen, die Entwickelung sei nach Platon ein allmächtiges Sichbemächtigen der Idee, so steht dem theils das Schlechterwerden der Welt mit der Zeit entgegen, theils doch wenigstens das, daß nicht einzusehen ist, wie Platonische Idee eine solche Seele solchen Werdens durch die Natur hin und an der Materie sein könne. Zwar ist die Seele „τὸ ἑαυτὸ κινοῦν“; allein dieses ist einestheils nur vorausgesetzte Subjectivität, anderntheils ist damit noch kein Werden einer Pflanze, eines Thieres u. s. w. begriffen. Kurz: Platon ist noch festgebannt in der Abstraction des Wesens und kommt nur zu einer abstracten Vermittlung desselben mit der Erscheinung. Hierauf

bezieht sich die Polemik des Aristoteles gegen die Ideen (m. s. besonders metaphys. I, 6 u. 7). Aristoteles will kurz sagen: die Idee des Platon ist unwürklich; es fehlt ihr die concrete Vermittlung, die Selbstverwürklichung. Das Reden von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen ist Kenologie, metaphorische Redensart, welche Nichts erklärt. Wir werden sehen, daß Aristoteles hingegen die Verwürklichung des Möglichen zum Princip macht, die Entelechie, und daß bei ihm die ὕλη zur bloßen Möglichkeit der sich verwürklichenden Formbestimmung wird. Hieraus ergibt sich denn auch, daß der dem Platon vorgeworfene Dualismus allerdings in dem angegebenen Sinne zutrifft. Es ist kein wahrhaft immanentes Band zwischen Wesen und Erscheinung. Sonst aber ist die Bestimmung, daß das Sinnliche das Scheinen der Idee ist, ganz richtig, und in diesem allgemeinen Sinne hat auch die schöne Darstellung Platons, wie namentlich das Schöne die Vermittlung zwischen Geist und Sinnlichkeit sei, ihre vollkommne Wahrheit.

c) Wie nun das Ethische den Grundlagen entspricht, wie Gottähnlichkeit Princip ist, die Vernunft über Gemüth und Sinnlichkeit herrschen soll, und im Staate die Regenten über Krieger und Arbeiter, und wie die rechte Unterordnung, Selbstbeschränkung und Harmonie die Gerechtigkeit ist, wie ferner das Böse so wie das Häßliche aus der Sinnlichkeit herstammt, nehmlich ihrer Zwiespaltigkeit, Maaßlosigkeit, wie die Tugenden als entsprechend den Momenten der Seele (Vernunft, Gemüth, Sinnlichkeit) Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und als deren wahre Harmonie eben die Gerechtigkeit sind, u.

ſ. w.; dieſes Alles ſoll hier nur angedeutet, nicht näher entwickelt werden.

3) Aus Allem ergibt ſich, daß die Idee des Platon in dem abſtracten Weſen befangen bleibt, ſo ein noch Unwahres und Unwürkliches iſt, welches zu einer nur abſtracten Vermittlung mit der Erſcheinung kommt. Dieſer tiefe Geiſt hatte den Blick einſeitig auf die an- und für ſich ſeiende Welt, auf das Ideal gerichtet, und ſchwebte erhaben über der Würklichkeit, eben ſo groß, ſo bewundernswerth durch dieſe unendliche Erhebung, als doch auf der anderen Seite nicht in der wahren Verſöhnung mit der Würklichkeit, gegen welche wir, ſo ſchwer es auch ſein möge, jene Abſtractionen der Idealität aufzugeben haben. Und ſo müſſen wir aus jener Höhe uns herabſenken zu dem Würklichen, und aus dem Ideale des erhabenen göttlichen Jünglings herausgehen zu der concreten Würklichkeit des Mannes von eminentem Scharf- und Tiefſinne, des Ariſtoteles.

Dritte Stufe.

Die concrete Vermittlung von Weſen und Erſcheinung oder die Würklichkeit bei Ariſtoteles.

(345 — 322.)

1) Ariſtoteles aus Stagira (384 — 322) nimmt in ſeinem Syſteme durchaus den Standpunct der logiſchen Stufe der (relativ unmittelbaren) Würklichkeit ein, alſo der Vermittlung zwiſchen dem Weſen und der Erſcheinung auf der einen, und dem für ſich ſeienden Begriffe und der Erſcheinung auf der anderen Seite; denn die Würklichkeit iſt das erſcheinende Weſen als der unmittel-

bare Begriff. Auf dieſe Weiſe muß Ariſtoteles gefaßt werden, ſonſt ſtellt man ihn zu hoch oder zu niedrig; auch hier führt uns die Nothwendigkeit der Entwickelung zum rechten Verſtändniſſe. Jedenfalls aber iſt dieſes zuzugeben, daß nie in der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Philoſophie ein Standpunct vorgetreten iſt, welcher mit größerer Geiſteskraft allſeitig durchgeführt worden wäre, als der Standpunct der Würklichkeit von Ariſtoteles.

2) Indem wir dieſes Syſtem in ſeinen Grundformen erfaſſen, ſo tritt:

a) das Metaphyſiſche und Logiſche zuerſt hervor:

α) Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft des Würklichen nach ſeinen letzten Gründen oder Principien. Sie iſt Thun des νοῦς ποιητικός, welcher im Menſchen zunächſt nur δυνάμει und Verwürklichung durch den νοῦς παθητικός, den τόπος und die ὕλη der Weltformen hin iſt. Der thätige Verſtand oder die thätige Vernunft iſt das Göttliche im Menſchen, ihre Gedanken ſind die gedachte Würklichkeit (*Aristoteles*, metaphysic. XII, 7. de anima III, 8.), und die Würklichkeit iſt der objective Gedanke: „νοῦς καὶ νοητὸν ταὐτόν.“

β) Da nun die Gedanken die Wahrheit des Würklichen ſind, aber im Menſchen ſich erſt aus der Anſchauung und Betrachtung des Würklichen heraus entwickeln müſſen, ſo abſtrahirt Ariſtoteles aus dieſer Betrachtung des Einzelnen die Grundgedanken, die ihm aber nicht als bloße empiriſche Abſtractionen, ſondern als das Weſen der Würklichkeit und identiſch mit dem göttlichen Denken gelten. Ohne nähere innere Entwickelung und Eintheilung ſtellt er ſo die Kategorieen auf, die Momente des Gedankens

als des Seins und Wesens, und faßt zusammen, was vorher in vereinzelten Momenten vorgekommen war. So stellt er auf folgende Formen: οὐσία, Wesen oder Substanz (der concreteste Gedanke, worin alle anderen umfaßt sind; es ist ein Rückwärtsfassen der Kategorieen, des Seins und Wesens unter die Totalität der Substanz); die Substanz nun ist an ihr selbst ποῖον oder Qualität, πόσον oder Quantität, πρός τι oder Beziehung, ποιεῖν und πάσχειν oder Thun und Leiden, Form, Thätigkeit und Stoff, ἔχειν oder Haben (die Substanz ist Ding, welches Eigenschaften hat), endlich ποῦ oder Raum, ποτὲ oder Zeit, und κεῖσθαι oder Lage. Dieses sind daher die ontologischen Kategorieen, wozu dann noch die sogenannten Kategorieen treten, als Uebergang zu den Begriffsformen. (Uebrigens kommen diese Kategorieen alle zusammen nur der vorzugsweisen realen Würklichkeit zu) nicht aber auch der absolut-idealen des Göttlichen, indem Gott nicht in Raum und Zeit ist u. s. w., wie Aristoteles selbst anerkennt). Aristoteles geht nehmlich auch zu den unmittelbaren Begriffsformen über (denn der Begriff ist die innere Grundlage der Würklichkeit) und stellt diese durch empirische Abstraction auf, besonders die Schlußlehre. Es ist dieses aber nur formelle, vereinzelte Logik; sie so wenig wie die Ontologie ist zu innerer Genesis erhoben. Es beruht dieses auf dem Standpuncte der unmittelbaren Würklichkeit; es ist nicht Standpunct der absoluten Idee; es ist Gedankenverwandlung des Vorausgesetzten, auch Gegensatz zu Platon. Letzterer nehmlich stehet im allgemeinen Wesen, Aristoteles hingegen in der allgemeinen Würklichkeit des Einzelnen. Dieses Letztere ist aber höher, concreter.

γ) Daher wird denn auch insbesondre die Erfassung des Würklichen in den Kategorieen der Würklichkeit zum speculativen Centrum der Aristotelischen Philosophie. Hier ist Aristoteles groß, tief, organisch. Grundlage ist das concrete Wesen (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι). Es muß in der Totalität seiner Würklichkeit erfaßt werden. So erfaßt ist es die Selbstverwürklichung und resultirende Würklichkeit (ἐνέργεια) der Möglichkeit (δύναμις). Diese Selbstverwürklichung ist das Setzen in Form, in Wesensbestimmtheit (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), und die Bestimmtheit kann nur sein als Bestimmung des Bestimmbaren, der formlosen und formmöglichen Grundlage (ὕλη, ὑποκείμενον, nur δυνάμει ὂν τόδε τί). Und da die Bestimmtheit Negation jeder andern ist, so ist damit nothwendig die στέρησις gesetzt. Da endlich die Formbestimmtheit das Ziel ist, welches durch Selbstverwürklichung des Möglichen erreicht wird, d. h. da die Verwürklichungsthätigkeit ideelle, vernünftige ist (νοῦς καὶ νοητὸν ταὐτόν), so ist das Würkliche immanente Teleologie (τέλος, ἀγαθόν, ἐντελέχεια — alles Würkliche ist vernünftig —), und Glück, Zufall (τύχη, αὐτόματον) spielen nur auf der Oberfläche der vielen teleologischen Gestaltungen in den äußeren Beziehungen derselben einher (κατὰ συμβεβηκός), sind keine Principien. So ist die Grundanschauung diese: das Würkliche ist die in ihrer Möglichkeit der Gestaltung (ὕλη) die bezweckte Gestalt (εἶδος πέρας als τέλος) aus dem Wesen als der Möglichkeit (δύναμις) zur Erscheinung und Würklichkeit hervorbringende Thätigkeit (ἐνέργεια als ἐντελέχεια). Diese Thätigkeit ist sowohl die der Natur als des Geistes; und also auch der Geist

hat die ὕλη (nicht αἰσθητή, sondern νοητή), d. h. die Gestaltungsmöglichkeit, die Möglichkeit des εἶδος als νοῦς παθητικός in sich, nur daß der göttliche Geist, der νοῦς ποιητικὸς, die absolute Identität des Möglichen und Würklichen ist, die unendliche Würklichkeit und Thätigkeit, frei von aller bloßen inneren und noch mehr von aller äußeren ὕλη (also auch aller Empfindung, Anschauung, Erinnerung).

b) Hieraus ergibt sich denn sogleich, daß, so wie die ἐνέργεια, εἶδος und τέλος in der Gottheit zusammengehen, der ursprüngliche νοῦς sind, so die ὕλη als die formlose abstracte äußere Materie (αἰσθητὴ οὐσία), als die absolute Voraussetzung der sinnlich wahrnehmbaren Gestaltung dem Aristoteles wie dem Platon, ein noch Vorausgesetztes ist, aber nicht mehr ein zwiespältiges und dem νοῦς widerstreitendes Princip, sondern die bloße Möglichkeit seines weltlichen Gestaltens der realen Verwürklichung des εἶδος und τέλος, das schlechthin abstracte Object seiner ideellen bewegenden und gestaltenden Thätigkeit, das reine receptive Sein, welches unendlich bewegt und gestaltet wird von dem reinen Thun. Die ὕλη ist ohne Form und Bestimmtheit, aber das Substrat, welches in alle Gegensätze geformt werden kann; sie ist so δυνάμει (abstractes Wesen) nicht ἐνεργείᾳ. Aristoteles stehet demnach noch auf diesem Standpuncte der Unmittelbarkeit, wonach die Materie überhaupt noch nicht als Gesetztes begriffen ist, d. h. wo Gott noch nicht Schöpfer der Materie überhaupt ist, sondern nur noch rein ideelles immanent bewegendes Princip in der formlosen unwürklichen Grundlage des sinnlichen Gestaltens, in dem unwesentlichen Wesen (es ist dieses der unaufgelöste

Widerſpruch in dem Ariſtoteliſchen Syſteme — m. ſ. unten). Die Idee des Setzens der Materie geht erſt in der dritten Periode auf, wo die abſolute Idee der Standpunct iſt; und der Begriff dieſes Setzens iſt das Ende der alten Philoſophie, ſo wie die abſolute Idee in der logiſchen Entwickelung ſelbſt dieſes iſt, an ihrem Ende Raum, Zeit und Materie zu ſetzen und dadurch in den Proceß der concreten Vermittlung ihrer ſelbſt überzugehen.

Dem Ariſtoteles alſo iſt die Natur die ſinnliche Formgeſtaltungsthätigkeit, das Bewegt- und Geſtaltetwerden der ὕλη durch die rein ideelle Einwürkung des νοῦς θεῖος, welcher alſo bei dieſem dynamiſchen oder ideellen Bewegen und Anziehen des Stofflichen frei und reflectirt in ſich ſelbſt bleibt. Es wird ſich aber aus dem Folgenden ergeben, wie auch hier die Gottheit und die Natur zu unmittelbaren Würklichkeiten und ſich trotz ihrer Einheit zugleich gegenüberſtehenden Geſtaltungen werden, wie alſo Gott nur der unmittelbare νοῦς, die nur noch unmittelbare und vorgeſtellte abſolute Idee iſt.

Ohne daß wir nehmlich hier näher auf die Ariſtoteliſchen Entwickelungen von Raum, Zeit, Bewegung, Veränderung u. ſ. f. eingehen, iſt vor Allem hervorzuheben, daß Ariſtoteles drei qualitativ verſchiedene Stufen der Würklichkeit oder der Weſen ſetzet, nehmlich:

α) die empfindbaren verſchieden bewegten und vergänglichen Weſen, oder die irdiſchen, beſtehend aus den vier Elementen;

β) die empfindbaren gleich bewegten und unvergänglichen Weſen, oder die himmliſchen, die Geſtirne, beſtehend aus dem fünften göttlicheren weder leichten noch ſchweren unvergänglichen Elemente, dem Elemente des

Lichts und der Wärme, dem ſideriſchen oder ätheriſchen Elemente, der quinta essentia, durch deren Vermittlung auch das Irdiſche zu Leben, Trieb und Bewegung erregt wird. (Auch hier zeigt ſich die Unmittelbarkeit des Ariſtoteles; die Geſtirne, die Sonne ſind in der Wahrheit das Abſtracte, welches zum Höheren gegen die concretere Natur des Planeten wird);

γ) die unempfindbaren, unbewegten und bewegenden Weſen, die wahren Seelen, die reinen Entelechieen.

Dieſe letzteren ſind nun wieder entweder nur ernährende Seelen (Pflanzenſeelen, vegetative Seelen), oder auch empfindende (Thierſeelen), oder endlich denkende Seelen. In erſteren iſt die Seele die Entelechie des organiſchen Körpers, ſeine ideelle bethätigende Einheit, in Einheit und Unterſchied mit und von dem Körper, aber nicht frei von ihm. In letzteren iſt der νοῦς als die reine ſich auf ſich ſelbſt beziehende vom Körper freie Idealität der Welt. Dieſer Nous iſt in der Menſchenſeele (m. vgl. oben Nr. 2. a. α. nur als Verwürklichung des Möglichen, als νοῦς παθητικός und ποιητικός; ebenſo in der Sternſeele, hier jedoch ſchon freier, ſich ſelbſt gleicher, ungetrübter, weniger umhüllt von der Sinnlichkeit, weil der Körper das Vermittelnde, reiner und unvergänglich, das ätheriſche Element iſt. Aber es muß auch einen ſchlechthin freien unendlichen Nous geben, welcher ſelbſt durchaus körperlos auf die körperliche ſubſtanzielle Grundlage (ὑποκείμενον) als ſein Anderes, ſein nichtſeiendes Object, das unweſentliche Weſen (καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην; physic. I, 9. metaphysic. VIII, 1.), nicht aber als ſeinen Leib, als ſeine Würklichkeitsvermittlung, auch nicht

seine immanente Substanz, wie bei den Stoikern, rein ideell würket und die unendliche rein geistige umschliessende Seele des All ist. Denn die Dynamis kann nicht das Erste sein, sondern dieses ist die Energie; denn die Verwürklichungs-Möglichkeit setzet ein ursprüngliches absolut Thätiges voraus. So muß es denn eine reine Thätigkeit geben, welche nur zu denken ist als reiner νοῦς ποιητικός, der nichts als reines Thun, actus purus, lauter Idealität, nichts als Energie ist, reines unendliches Denken. Diese Energie ist die Gottheit, welche im Umkreise der Welt aber räumlos das selbst unbewegte Urbewegende der Himmelssphäre zunächst, welche in ewiger sich selbst gleicher Kreisbewegung verharret, dann auch des Irdischen ist, welches verschieden ruhet und bewegt ist. Aber sie würkt rein ideell, spirituell, und zwar so, daß sie durch ihre ideelle Alles durchdringende Einwürkung in dem Stoffe die bestimmte Gestaltungssehnsucht, Gestaltungstrieb und würkliche Gestaltung erzeugt, und so ewig die Welt in immer höheren Formen als Convergiren zur Gottheit, dem Endzwecke, sich entwickelt. Der göttliche Gedanke ist so in allen Dingen die würkende Kraft, und Gott in Beziehung zur Mannigfaltigkeit der Welt ist in der Himmelssphäre ewig auf gleiche Weise in dem Irdischen anders und anders bildend. In dieser irdischen Sphäre nun, welche nur durch die Vermittlung der himmlischen erregt wird, wird die Gottheit als der Endzweck (so ist Gott Anfang und Ende) erreicht im reinen Denken des Menschen oder durch den Menschen hin; in der himmlischen Sphäre ist sie erreicht in den Geistern der Gestirne, in höherer Weise. So daß nun überhaupt der νοῦς ποιητικός sich ver-

doppelt und theils freier Nous der Welt, dann auch als der Nous einzelner Leiber besteht. Aber der letztere als ποιητικός ist nur die Gottheit selbst als auch in diesen Einzelformen und für sie gegenwärtig, gegenwärtig nicht nur als bewegender Gedanke, sondern als ideelle Totalität (in diesem Sinne kommt der thätige Nous dem Menschen von Außen zu, θύραθεν), so daß, wenn auch die Menschenseele stirbt (denn die Sternseelen sind unvergänglich), doch der thätige Nous als das Göttliche ewig fortbesteht. — Dieses ist also die große Weltidee des Aristoteles. Alles darin ist Würklichkeit (denn die Sternseelen thun nichts zur Sache); ich sage: Alles ist Würklichkeit, weil Alles als erscheinendes Wesen Identität von Wesen und Erscheinung ist. Gott als unendliches sich Subject-Object seiendes und auch sein Anderes bewegendes Denken (metaphysic. XII, 7), die Natur als Verwürklichungsthätigkeit, und eben so in höherer Weise die freie Seele, der Geist. Aber es ist doch noch die relativ unmittelbare Würklichkeit; daher zerfällt das Ganze auch wieder in Gott im Umkreise der Welt, in den Himmel und in die Erde als selbst räumlich Verschiedene, und in Gott tritt der Widerspruch erstens seiner Raum- und Zeitlosigkeit auf der einen und seiner Räumlichkeit auf der anderen Seite ein (so ist er auf der einen Seite das besondere Allgemeine — physic. VII, 10 —, auf der andern Seite eben deshalb das nur abstract Allgemeine — physic. IV, 2. metaphysic. XII, 7. — Vorstellung zugleich und abstracte Gedankenseeligkeit); und eben damit zweitens seiner Vollendung in seiner unmittelbaren Energie als reinen von der Materie unberührten Nous auf der einen Seite, und auf der

andern ſeiner Nichtvollendung als ſolchen, da er nur als das Urbewegende und Bildende, Verwürklichende ſelbſt wahre Würklichkeit hat. Am vollendetſten erſt bei dem Neuplatoniker Proklos wird Gott zur abſoluten Idee, welche der wenn ſchon nur noch ideale (denn ſo iſt er in der ganzen alten Philoſophie) Nous iſt, welcher Weſen und Leben ſich als ewige Vermittlung ſeiner mit ſich vorausſetzet und nur als dieſe unendliche ideale Rückkehr in ſich der raum- und zeitlos allgegenwärtige Geiſt iſt. Hier erſt iſt Gott der Unmittelbarkeit (in der Weiſe des abſtracten Geiſtes) völlig entriſſen. Bei Ariſtoteles hingegen nicht; und deshalb iſt es unmöglich, nach ſeiner Lehre das Verhältniß des eben ſo fertigen als nichtfertigen unmittelbaren Gottes zu der Welt und dem Menſchen zu begreifen. So wird denn auch bei den Neuplatonikern die bei Ariſtoteles noch vorausgeſetzte ὕλη zu einer geſetzten, und der verwürklichende Weltkünſtler zum Schöpfer und Selbſtvermittler. So tief daher, ſo umfaſſend, ſo voll herrlicher Blicke und gediegener Würklichkeitsgeſtaltungen die Philoſophie des Ariſtoteles iſt, ſo iſt ſie doch theils nicht zu organiſcher Einheit in der Darſtellung entwickelt, theils noch die unmittelbare Würklichkeit alles Würklichen, nicht die abſolute, nicht die tiefſte Idee auch nur als logiſche Idee (denn die ſchlechthin concrete und abſolute Idee als concreter abſoluter Geiſt iſt erſt auf dem Boden des Chriſtenthums erſchienen.

Anm. Zum Zwecke näherer Einſicht ſtehe hier eine Vergleichung der verſchiedenen Standpuncte der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen, Neuplatoniſchen und abſoluten Philoſophie.

α) Gott iſt dem Platon die nur vorausgeſetzte

und vorgeſtellte allgemeine Subjectivität der idealen Welt, dem Ariſtoteles die als die ſich denkende Idee begriffene aber doch wieder als unmittelbare und beſondere vorgeſtellte unendliche ideale Subjectivität, den Neuplatonikern die vermittelte und ewig ſich ſelbſt erzeugende abſolute jedoch abſtracte Idee, der Philoſophie endlich der begriffene concrete abſolute Geiſt.

β) Die Idee iſt dem Platon das an und für ſich wahre und vollendete Gedankenreich, das Weſen als die Wahrheit; dem Ariſtoteles das erſt in und mit der Verwürklichung wahrhaft Würkliche, den Neuplatonikern die abſolute in ihrer logiſchen Idealität, der Philoſophie das ſchlechthin concrete in ſich Alles erzeugende und zurückfaſſende Leben.

γ) Die Materie iſt dem Platon das mit Gott gleich ewige vorausgeſetzte zwieſpältige negative Sein, dem Ariſtoteles die mit Gott gleich ewige vorausgeſetzte Möglichkeit der Weltgeſtaltung (beiden übrigens iſt die Welt im Raume endlich oder endlicher Raum, in der Zeit unendlich, d. h. ewig werdend, ewig geſetzt — das unendliche Endliche, γενητὸς ἀγενητὸς, das unendliche, anfangs- und endloſe Werden), den Neuplatonikern das von der abſoluten Idee ewig Geſetzte, der Philoſophie das ewige Voraus-Setzen des Geiſtes zur concreten Vermittlung und Würklichkeit ſeiner. — Ariſtoteles bezeichnet die Materie mit Recht als δυνάμει ὄν, aber ſie iſt bei ihm ſogleich wieder δύναμις außer Gott und deshalb unweſentliches Weſen, denn Gott iſt nichts als lautre ideale Energie (den Stoikern iſt ſie Gott immanent, aber nicht dynamiſch, ſondern ſubſtanziell). Den Neuplatonikern hingegen iſt ſie nur dynamiſch

in Gott selbst oder Gott selbst ist als zugleich negatives Leben die Dynamis der Materie, und sie als Verwürklichung dieser Negativität das in Gott von ihm selbst Gesetzte. Hierdurch erst ist die absolute Einheit der Würklichkeit gerettet, und die Materie als Verwürklichungsproceß Gottes selbst gesetzt. Weil aber bei den Neuplatonikern Gott nicht das Hindurchdringende durch die Materie und unendliche Rückkehr aus der Welt zu sich selbst ist, so ist diese Philosophie nur das Ende der logischen Idee, welche nun Setzen der Materie ist.

c) Auch hier bei Aristoteles nun haben wir das Ethische nicht näher zu entwickeln. Uebrigens stehet es gleichfalls ganz auf dem Standpuncte der würklichen concreten sittlichen Idee. Tugend ist nicht bloße φρόνησις (gegen Sokrates, welchen auch schon Platon hierüber tadelt), sondern durch Vernunft bestimmtes Herz, concrete Würklichkeit der Idee des Guten. Sie ist Seeligkeit und die höchste Seeligkeit ist die Theorie; so Gott. So ist auch die Staatslehre des Aristoteles concreter und würklicher, wahrhafter als die des Platon. Ja selbst die Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles zeigt den Standpunct der unmittelbaren Würklichkeit; denn sie ist gegründet auf den natürlichen Unterschied, also den unmittelbaren der Menschen; vor dem Geiste des Christenthums muß sie in sich zusammensinken, muß fliehen.

3) Aristoteles hatte auch die Formen des subjectiven Begriffes, welcher auch eine unmittelbare Würklichkeit im Bewußtsein ist, entwickelt; er ist Gründer der formalen Logik. Der Begriff nun ist wahrhaft das Allgemeine, welches die besondern und einzelnen Formen

in sich umfasset und hält, er ist der Geist, der λόγος der Wirklichkeit. Dieser subjective für sich seiende also unmittelbare Begriff muß daher jetzt im Fortschritte der philosophischen Entwickelung Princip werden, und das ihm entsprechende Bewußtsein muß das allgemeine für sich seiende Bewußtsein nicht mehr das nur wesentliche Selbstbewußtsein, wie bei Sokrates, sein. Indem jedoch diese für sich seiende Allgemeinheit nur die unmittelbare ist, so ist die Objectivität auch nur die unmittelbare Identität oder Einheit mit dem subjectiven Begriffe, welche nur unmittelbare Einheit eben deshalb in den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, in die Entzweiung umschlägt. Nur der absolute Begriff ist die wahrhafte Identität, weil er den Gegensatz sich voraussetzet und ihn überwindet. Es ist jenes der Fortschritt der Philosophie in dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer, und weiterhin dem Skepticismus der Neuakademiker und Skeptiker.

Vierte Stufe.

Die für-sich-seiende Subjectivität in ihrem Gegensatze bei den Stoikern und Epikuräern.

(Seit 300.)

1) Diese allgemeine Subjectivität nehmlich, welche sich namentlich durch das Systematisiren und Dogmatisiren charakterisirt, weil sie die Thätigkeit ist, das Besondre dem Allgemeinen unterzuordnen, und, insofern das Allgemeine nur das unmittelbare Princip ist, nicht als dialektische Vermittlung sondern als Satzung (δόγμα) erscheint, — ist der erste Fortschritt der Philosophie nach Aristoteles. Der unendliche Reichthum des Aristoteli-

schen Geistes und die Tiefe wie Schärfe seiner alle Wirklichkeit umfassenden Entwickelungen muß jetzt zunächst sich zusammenziehen in die Einheit und Allgemeinheit des subjectiven Begriffes, und als dessen, des Princips, unmittelbares Dasein oder Objectivität erscheinen. Damit wird denn auch der Nous, bei Aristoteles noch die besondere Allgemeinheit, welcher die Weltdynamis als Object gegenübersteht, zur unmittelbaren Allgemeinheit und Innerlichkeit alles Wirklichen, zu dessen subjectiver Substanzialität, zum einen λόγος, welcher sich in ihm selbst unterscheidet und mit sich zusammenschließt, und die Materie aber nicht als δύναμις sondern als formlose eigne Substanzialität immanent hat. Die Welt wird jetzt zum unmittelbaren Totalschlusse. Dieses ist das Wesentliche des Stoicismus.

2) Aber die für sich seiende Subjectivität hat selbst die doppelte Seite des Gedankens und der Empfindung, des Denkens und Empfindens. Letztere, die Empfindung, erscheint nun zwar zunächst als die wesenlose Vereinzelung; allein sie ist, da das Subject auch als empfindendes zugleich Allgemeinheit in sich ist, und diese Allgemeinheit jetzt zum wesentlichen Principe wird, auch in dieser ihrer Allgemeinheit aufzufassen. Da nun jene erste Seite des Gedankens eben durch den Stoicismus repräsentirt wird, so stellt sich demselben diese andere nothwendige Seite der Subjectivität als Epikuräismus entgegen, welcher deshalb aber gleichfalls ein Kanonisiren und Dogmatisiren ist. Daher sind die beiden Seiten dieses Gegensatzes zu entwickeln.

3) Ueberhaupt aber ist es nun diese Philosophie der für sich seienden Subjectivität, welche nach ihrem Principe

in sich umfasset und hält, er ist der Geist, der λόγος der Wirklichkeit. Dieser subjective für sich seiende also unmittelbare Begriff muß daher jetzt im Fortschritte der philosophischen Entwickelung Princip werden, und das ihm entsprechende Bewußtsein muß das allgemeine für sich seiende Bewußtsein nicht mehr das nur wesentliche Selbstbewußtsein, wie bei Sokrates, sein. Indem jedoch diese für sich seiende Allgemeinheit nur die unmittelbare ist, so ist die Objectivität auch nur die unmittelbare Identität oder Einheit mit dem subjectiven Begriffe, welche nur unmittelbare Einheit eben deshalb in den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, in die Entzweiung umschlägt. Nur der absolute Begriff ist die wahrhafte Identität, weil er den Gegensatz sich voraussetzet und ihn überwindet. Es ist jenes der Fortschritt der Philosophie in dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer, und weiterhin dem Skepticismus der Neuakademiker und Skeptiker.

Vierte Stufe.

Die für-sich-seiende Subjectivität in ihrem Gegensatze bei den Stoikern und Epikuräern.

(Seit 300.)

1) Diese allgemeine Subjectivität nehmlich, welche sich namentlich durch das Systematisiren und Dogmatisiren charakterisirt, weil sie die Thätigkeit ist, das Besondre dem Allgemeinen unterzuordnen, und, insofern das Allgemeine nur das unmittelbare Princip ist, nicht als dialektische Vermittlung sondern als Satzung (δόγμα) erscheint, — ist der erste Fortschritt der Philosophie nach Aristoteles. Der unendliche Reichthum des Aristoteli-

schen Geistes und die Tiefe wie Schärfe seiner alle Wirklichkeit umfassenden Entwickelungen muß jetzt zunächst sich zusammenziehen in die Einheit und Allgemeinheit des subjectiven Begriffes, und als dessen, des Princips, unmittelbares Dasein oder Objectivität erscheinen. Damit wird denn auch der Nous, bei Aristoteles noch die besondere Allgemeinheit, welcher die Weltdynamis als Object gegenübersteht, zur unmittelbaren Allgemeinheit und Innerlichkeit alles Wirklichen, zu dessen subjectiver Substanzialität, zum einen λόγος, welcher sich in ihm selbst unterscheidet und mit sich zusammenschließt, und die Materie aber nicht als δύναμις sondern als formlose eigne Substanzialität immanent hat. Die Welt wird jetzt zum unmittelbaren Totalschlusse. Dieses ist das Wesentliche des Stoicismus.

2) Aber die für sich seiende Subjectivität hat selbst die doppelte Seite des Gedankens und der Empfindung, des Denkens und Empfindens. Letztere, die Empfindung, erscheint nun zwar zunächst als die wesenlose Vereinzelung; allein sie ist, da das Subject auch als empfindendes zugleich Allgemeinheit in sich ist, und diese Allgemeinheit jetzt zum wesentlichen Principe wird, auch in dieser ihrer Allgemeinheit aufzufassen. Da nun jene erste Seite des Gedankens eben durch den Stoicismus repräsentirt wird, so stellt sich demselben diese andere nothwendige Seite der Subjectivität als Epikuräismus entgegen, welcher deshalb aber gleichfalls ein Kanonisiren und Dogmatisiren ist. Daher sind die beiden Seiten dieses Gegensatzes zu entwickeln.

3) Ueberhaupt aber ist es nun diese Philosophie der für sich seienden Subjectivität, welche nach ihrem Principe

zugleich die Vermittlung des Griechischen mit dem Römischen Geiste begründet. Denn während jener an und für sich die ideale Substanzialität des Menschen darstellt, so dieser dessen endliche Subjectivität. Und indem so die Griechische Philosophie das Hellenische Princip (schon seit Sokrates) durchbrochen und sich endlich bis zu der für sich seienden allgemeinen Subjectivität entwickelt hat, so ist hierin die nähere Beziehung dieser Philosophie zu den Römern begründet. Die übrigen Formen der Hellenischen Philosophie nehmen die Römer mehr äußerlich auf; diese hingegen dringt in ihre Substanz ein und wird zu ihrem Lebensprincip.

Erste Stufe des Gegensatzes.

Die subjective Gedankenallgemeinheit des Stoicismus.

(Seit 300.)

1) Princip ist die fürsichseiende allgemeine und zwar denkende Subjectivität; es ist jetzt der Standpunct des subjectiven Begriffes. Da die unmittelbare Subjectivität wesentlich praktisch ist, das Hinausgehen zum Andern oder Object und die Rückkehr in sich aus demselben (man denke z. B. an die Assimilation der thierischen Subjectivität), dergestalt, daß das Object gehalten werde in der Macht des Subjects, so ist das Ethische die Krone und Spitze des Systems. Das Subject ist das Dogmatisiren (unmittelbare ideelle Herrschaft) und das Systematisiren des Würklichen; es ist Gebieter und Gesetzgeber der Welt (Römischer Charakter), frei auch in Ketten, in sich reflectirt auch im Untergange

der Welt (hier zugleich Bruch mit dem Object, Gegensatz zu ihm):

» si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae. «

Der Weltgeist ist solches Subject im Ganzen, der Mensch im Einzelnen. Dieser Stoicismus wurde gegründet durch Zenon aus Kytion (gegen 300); außerdem sind vornehmlich berühmt Klemothes und Chrysippos, Diogenes, Panätios, Posidonios, weiterhin auch Seneka, Epiktetos, Antoninus. Der Stoicismus zieht sich in mehrfachen Färbungen durch das Römerreich hin.

2) Die Philosophie als Weisheit und Tugend, Theorie und Praxis, theilt sich in ihrem wissenschaftlichen oder Lehrsysteme ein in Logik, Physik und Ethik, welche am schönsten verglichen werden mit Wurzel, Stamm und Frucht. Die Frucht als Ethik ist die Wurzel, d. h. die logische Subjectivität, wie sie sich im Object, dem Stamme als der Natur erhält und in sich reflectirt bleibt. Es ist darin offenbar das System der wahren Idee in relativ unmittelbarer Weise enthalten.

a) Erkenntniß ist das gedachte Sein, das für das Subject seiende Object. Sie ist aber Selbstverwürklichung; die Seele ist zuerst nur τόπος, Möglichkeit der Erkenntniß (die berühmte und berüchtigte tabula rasa). Sie recipirt aber in ihre abstracte subjective Allgemeinheit das Sein (τὸ ὕπαρχον) durch Bilden der Vorstellungen (φαντασίαι), welche das subjectiv gemachte Sein und wahr begreifend (καταληπτικαί) sind, insofern sie nicht willkührliche Phantasieen (φαντασίαι ακατάληπτοι), sondern nur die subjective Fassung des durch die αἴσθησις unmittelbar gefaßten Objectiven,

d. h. inwiefern sie die wahrhaft logisch gefaßten unentstellten Wahrnehmungen sind. Die allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe, welche sich dadurch bilden, sind die ἔννοιαι und προλήψεις. Da nun das Würkliche logisches System an ihm selbst ist, unendliches Urtheil und unendlicher Schluß, so ist auch der νοῦς (τὸ ἡγεμονικόν) das subjective Würkliche ein gesetzlich gegliedertes der Objectivität entsprechendes System der Urtheile und Schlüsse (ὀρθὸς λόγος). Daher denn auch viel Beschäftigung mit der Logik des subjectiven Begriffes und den dieselbe darstellenden Sprachformen bei den Stoikern. Kriterium der Wahrheit ist daher überhaupt die αἴσθησις in Verbindung mit dem ὀρθὸς λόγος oder die φαντασία καταληπτική. Es ist absolute Voraussetzung, daß das ungetrübte Aufnehmen und rechte Denken des Würklichen sein wahres Begreifen sei, daß sich Subject und Object entsprechen, insofern nur das Subject nicht willkührlich etwas hinzuthut. Es ist so völlig der Standpunct der Metaphysik des subjectiven Begriffes, welcher das Object fasset; und die Seele ist nur als das Uebergehen aus der Möglichkeit in die Würklichkeit dieses Begriffes. Dieses ist als Voraussetzung Dogmatismus; und als Zugrundlegung der zeitlichen Entwickelung und des Begriffsformalismus ganz der negativen Dialektik des Skepticismus verfallend, wie wir dieses auch geschichtlich sehen werden.

b) In der Physik nun wird die Erkenntniß als würklicher concreter Inhalt und sein System entwickelt. Hier ist denn Princip: „πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμα ἐστιν“ Dieses beruht nothwendig auf dem Standpuncte selbst, wonach zwar einerseits das Sub- und Objective, im Ganzen als

θεὸς und ὕλη, unterſchieden, aber andererſeits ebenſo unmittelbar in Einheit geſetzt werden, weshalb nun die ὕλη τὸ ὑποκείμενον zur ſubſtanziellen Grundlegung Gottes des Nous ſelbſt wird. Die Trennung des Ariſtoteles iſt hiermit aufgehoben, aber dafür auch Gott unmittelbar mit der Natur behaftet; er iſt Natur in ihm ſelbſt, und alle Thätigkeit iſt nur in und an dem Körper, dem Paſſiven (wie denn die Ariſtoteliker Dikäarchos, Ariſtoxenos, Straton die Philoſophie des Ariſtoteles zu ähnlicher Form umgeſtaltet haben). Aber es iſt auch Fortſchritt zu ſyſtematiſcher wie Lebenseinheit, Durchgangsmoment für das tiefere Syſtem, wonach ſich Gott ebenſoſehr der Natur wieder entreißt und ſie endlich zu einem blos in ihm Geſetzten herabſetzt. So ſagen denn die Stoiker, Gott ſei als das Thätige, Thuende (ποιοῦν) in ſeiner eignen Subſtanz als dem Leidenden (πάσχον, ὑποκείμενον) die vernünftig oder logiſch bildende durchaus künſtleriſche Feuerſeele des All, die Welt als ſeinen Leib in ſteter Unſterblichkeit theils als ἕξις oder Naturbeſchaffenheit, theils als νοῦς oder ſubjective, geiſtige Innerlichkeit durchglühend. Er iſt der Feuergeiſt der Welt, denn das Feuer iſt die materielle Idealität (m. vgl. die Pythagoräer und Heraklei-tos), iſt die Materie wie ſie von ihrer bildenden Kraft aus in ſich erzittert, die in ſich lebendige Materie. Potenzirt ſich die Thätigkeit der Weltſeele, ſo geht ſofort Alles in Flammen auf, Gott iſt dann lauteres Feuer und allgemeine Subjectivität in ſich; läßt ſie nach, ſo ſinkt das Feuer in die Weltgeſtalten zuſammen. Die ideellen Zeugungskräfte der Welt ſind die λόγοι σπερματικοί des νοῦς, und die Welt iſt durch und durch logiſches Sy-

stem, ζῶον λογικόν, worin zu unterscheiden zugleich und in unmittelbare Einheit zu fassen ist die natura naturans und die natura naturata, Gott und Welt. Das Universum ist so der sich in der Einheit von Geist und Stoff in sich unterscheidende, urtheilende und zusammenschließende Gott; und Alles ist der Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) dieses Thuns, welche aber selbst vernünftig (πρόνοια) ist, unterworfen. Daher das fatum der Stoiker. Diese Lehre ist so Immanenz Gottes in der Welt, subjectiv-logischer Pantheismus, eine wesentliche Grundlage aller Philosophie, die aber zugleich zu überwinden, als aufgehobene Grundlage zu setzen ist. — Des Menschen Seele ist Feuerhauch aus und in Gott, als individuelle sterblich; nur die Allgemeinheit ist das Ewige, Unvergängliche.

c) Princip der Ethik ist nun in Angemessenheit zu dem vorher Entwickelten: „ὁμολογουμένως ζῆν", oder „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν", d. h. in aller Einzelheit und Vielheit in sich reflectirt und so einstimmig mit sich bleiben; selbstständige Harmonie der allgemeinen denkenden oder logischen Subjectivität. Dieses ist mithin unerschütterliche Thätigkeit nach den ewigen Gesetzen des Rechten und Guten, ohne irgend ein Vorurtheil, Sitten, Ansichten, Gewohnheiten der Menschen zu scheuen. Der Mensch muß die Macht aller Verhältnisse sein, wie ein Gott in seiner denkenden Allgemeinheit durch das Leben schreiten. Es ist hier so das Recht, der Muth, die Kraft entwickelt; aber es fehlt Demuth und Liebe, es ist selbstische Demuth (wie Augustinus sagt: die Stoiker hätten alle Laster durch Ein Laster, den Stolz, den Tugendstolz unterdrückt). Doch ist es so ewige wahre

Grundlage alles Guten: Muth, Kraft, Selbstständigkeit des Geistes; nur muß diese Grundlage aufgehoben werden in die freie Liebe. So ist dann dem Stoiker diese selbstständige Kraft der Allgemeinheit zugleich die Seeligkeit, die ἀταραξία, ἀπονία — auf subjective Lust, Empfindung kommt es nicht an; physischer Schmerz ist gleichgültig zu setzen gegen die denkende subjective Allgemeinheit; das ist hohes Princip. Die sogenannten vier Kardinaltugenden entsprechen ganz diesem Geiste (sie waren, wie wir sahen, schon von Platon organisch festgestellt): φρόνησις als denkende Allgemeinheit, die Grundlage; σοφροσύνη, Mäßigkeit, Herrschaft über die sinnlichen Triebe; ἀνδρεία, Muth, Kraft; δικαιοσύνη, Gerechtigkeit.

3) Es mußte sich nun aber schon auf diesem Standpuncte selbst der denkenden Allgemeinheit gegenüber auch die empfindende Allgemeinheit der Subjectivität entwickeln, übrigens wegen des gleichen Totalstandpunctes auch parallel laufend mit dem Gegensatze. Dieses ist denn die eine Seite, wodurch der Stoicismus ergänzt wird; die andere Seite ist die Negation desselben als mit der Voraussetzung, dem Dogmatismus behafteten Systemes durch den Skepticismus, welcher dann weiterhin ebensosehr im Gegensatze zum Epikureismus, zu entwickeln ist.

Zweite Seite des Gegensatzes.

Die subjective Empfindungs-Allgemeinheit des Epikureismus.

(Seit 500.)

1) Dieses System bildet zwar einestheils einen Gegensatz zum Stoischen, es ist die Allgemeinheit der Empfindung; anderntheils aber steht es auf gleichem

Standpuncte mit ihm, es ist die subjective Allgemeinheit. Dieses hat auch der Stoiker *Seneca*, de vita beata c. 12 u. 13 anerkannt. Das Ethische ist Hauptsache; Princip die Ataraxie der Empfindung. — Diese Lehre wurde aufgestellt von Epikuros aus Gargettus (300). Weiterhin ist nur noch besonders zu bemerken der Römer Titus Lucretius. Denn wie der Stoicismus, so drang der Epikureismus auch vornehmlich bei den schon unmännlicher gewordenen Römern ein. Die Römer hüllten sich jetzt in ihre Subjectivität ein gegen das Unglück im Staate, Despotismus, Tyrannei. Die strengeren, ernsteren nahmen den Stoicismus, die weichlicheren, milderen, mehr fröhlichen und heiteren den Epikureismus auf.

2) Das System hat gleichfalls die drei Theile der Kanonik, Physik und Ethik, identisch mit dem Stoischen; auch hier Dogmatismus, Kanonisiren, Systematisiren.

a) Alle Erkenntniß ist empfundenes Sein, Sein als Subjectivität. Die Erkenntniß gründet sich daher auf die *αἴσθησις* der Bilder (*εἴδωλα*) der Dinge. Aus den Einzelempfindungen, welche immer wahr sind, bilden sich durch Zusammengehen Gemeinbilder (*προλήψεις*). Nur Urtheile (*ὑπολήψεις*, *δόξαι*) können auch falsch sein; solche falsche Urtheile kommen daher, daß zu der reinen Bewegung der Objecte im Subjecte eine unreine verwirrte Gegenbewegung des letzteren entstellend hinzutritt. Daher muß man immer auf die Einzelbilder und ihr reines System zurückgehen. Diese daher nebst den *πρόλήψεις* sind das Kriterium der Wahrheit. Es ist dieses Dogmatismus, Voraussetzung, daß Subject und Object in unmittelbarer Identität mit einander stehen.

Es ist Stehenbleiben in den Entwickelungen des sinnlichen Bewußtseins, der Phänomenologie.

b) Die Physik ist Atomistik. Dieses ist zwar die Wiederaufnahme niederer Stufe; allein es ist doch das Moment des Fürsichseins zugleich in der Vereinzelung der Atome; so ist das empfindende Subject zugleich Allgemeinheit des Fürsichseins und vereinzelt in den Empfindungen. Es ist also nicht zufällig, daß gerade der Atomismus von den Epikuräern aufgenommen wird, sondern liegt in ihrem Principe. Sonst ist über diese Atomistik nichts weiter zu sagen. Die Seele stirbt natürlich mit dem Körper. Es gibt Götter, Dämonen in den Zwischenräumen der Welt, unbekümmert um die Welt, seelig in sich, nicht leidend durch Sturm, Regen u. s. f. Dieses sind Ideale der Epikureischen Seeligkeit, allgemeine in sich reflectirte seelige Subjecte, zugleich Darstellungen der höchsten Selbstsucht.

c) In der Ethik sind die Gefühle oder Affecte (πάθη) das Princip. Das höchste Gut nehmlich ist die seelige sich selbst gleiche Empfindung, die ruhige Lust, nicht Thätigkeit (ἡδονὴ καταστηματική, nicht κινητική wie bei den Kyrenaikern), also die leidenschaftslose Ruhe und Harmonie des Subjects in sich (ἀταραξία ἀπονία), und die geistige Seeligkeit ist der körperlichen vorzuziehen. Schmerz (πόνος) ist das Uebel. Es ist diese Lehre also nicht ein wildes sinnliches Schwelgen; es ist freier allgemeiner Genuß, trägt die edlen Gefühle in sich. Es ist daher Weisheit (φρόνησις) nothwendig und Haupttugend; und ohne Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Freundschaft, Geselligkeit ist die freie Seeligkeit des Gemüths nicht zu erlangen. Aber es ist auch Lehre der Selbstsucht,

Reflexion des Individuums in sich, Zurückziehen vom Staate und den öffentlichen Geschäften, auch von der Ehe; es ist Thatlosigkeit (im Gegensatze zu den Stoikern). Indem zugleich Alles Zufall ist, nach dem Atomensysteme, so ist das Wesentliche für das Subject, sich in diesem Zufalle durch Gleichgültigkeit gegen denselben frei zu erhalten; daher keine Furcht vor Schicksal, Schmerz, Tod, künftigem Leben. Der Weise abstrahirt von diesem Allen. Wenn der Tod ist, ist er nicht, und umgekehrt; künftiges Leben mit allen Ausmahlungen ist Aberglaube.

3) In dieser wie der Stoischen Lehre fehlt nun die wahre Versöhnung mit der Würklichkeit. „Es stürze die Welt, wir bleiben in uns reflectirt"; aber die Welt ist ja vernünftiges System und stürzt nicht. Beide Systeme sind überhaupt die nur abstracte unmittelbare Freiheit und der Widerspruch in dieser selbst. Denn das Subject ist einerseits Allgemeinheit in sich, Abstraction von Allem, andererseits steht ihm das Reich der Bestimmtheiten gegenüber, und die Bewegung des Subjects ist nur die unmittelbare dogmatische in diese Bestimmtheiten und die Rückkehr in sich aus ihnen nicht so, daß das Object wahrhaft überwunden wäre, sondern daß es wieder verschwindet vor der allgemeinen Subjectivität. Die Welt mag gehen wie sie will, wir bleiben in uns. Zwar der Stoiker spricht die Vernünftigkeit der Nothwendigkeit aus (εἱμαρμένη als πρόνοια); allein es kommt nicht zur Einsicht und bestimmten Entwickelung derselben, und so ist es nicht Resultat der Rückkehr in sich, sondern Dogma. Die Wahrheit nun hiergegen ist vielmehr dieses, daß das Subject in den Bruch mit der Objectivität erst würklich eingehet, alle Bestimmtheit von sich abwirft und als

gleichgültig ſetzet, und ſo in dieſer negativen Dialektik nur ſich ſelbſt als reines Ich erhält. Das iſt Raſiren des Würklichen, iſt der enthüllte Gegenſatz, Auflöſung des Dogmatismus, Skepticismus und Vermittlung der abſoluten Idee und Freiheit. So fing ſpäter auch Carteſius mit dieſem Ebnen des Bodens an. Denn indem das Ich in die abſolute Leere zurückgetrieben iſt und den unendlichen Widerſpruch zwiſchen dem reinen Ich und der Welt erfaſſet, ſinkt es dann weiter in ſeiner Negativität zuſammen, geht zurück in Gott als die abſolute Idee, und iſt die wahre Verſöhnung zwiſchen Subject und Object, die Ueberwindung des vorausgeſetzten Gegenſatzes.

Fünfte Stufe.

Der Skepticismus der Neuakademiker und Pyrrhoniker. Uebergang.

(Seit 330.)

1) Dieſer Skepticismus, nach ſeiner angegebenen Bedeutung die Enthüllung des Gegenſatzes im Dogmatismus und die reine abſtracte Freiheit des Ich als deſſen Befreiung von allen Beſtimmtheiten, iſt ſo das negative Feuer, durch welches hin ſich das Selbſt in die göttliche Tiefe aufhebt. Er iſt nicht Syſtem und Dogma, ſondern Negativität gegen alle Syſteme und Dogmen, daher auch ſich ſelbſt in Zweifel ſtellend. Er iſt gegen alle bisherigen Syſteme gerichtet, denn alle leiden am Dogmatismus, d. h. ihre Entwickelungen, ſeien ſie auch an ſich noch ſo ſpeculativ, wie bei Platon und Ariſtoteles, ſind noch nicht in der abſoluten Idee befeſtigt, ſondern noch mehr oder weniger unmittelbar und deshalb mit Vorausſetzungen behaftet. Der Skepticismus iſt das Schwert,

welches Alles gleichmacht, um der absoluten Idee und ihrem göttlichen Throne den Weg zu bahnen, damit so das Vernichtete von Innen her aus der göttlichen Tiefe neu erzeugt werde. Denn was die Idee aus innerer Entwickelung und Nothwendigkeit erzeugt, das ist ihr unmittelbar zu eigen gemacht und begriffen. — Das Daſein hat dieſer Skepticismus in der neuen Akademie ſeit Arkeſilaos (260) und Karneades (170), dann aber vornehmlich in der vollſtändiger und tiefer entwickelten Lehre der Pyrrhoniker (ſeit etwa 330). Im Platonismus lag nehmlich das Moment der negativen Dialektik, welches ſich jetzt einſeitig herauswirft. Der tiefere Skepticismus aber wurde geſtiftet durch Pyrrhon aus Elis (330, ſt. 288), und dann beſonders entwickelt durch Timon aus Phlius den Sillographen (270), ſpäter durch Aeneſidemos aus Gnoſſos (um Chr. Geb.), und vollendet durch Sextus Empirikus aus Mitylene (200 nach Chr. Geb.), deſſen beide Schriften „*Πυῤῥώνειων ὑποτυπώσεων*“ und „*προς Μαθηματικούς*“ als herrliche Denkmale neben den Schriften des Platon, Ariſtoteles und der Neuplatoniker ſtehen. Dieſe Schriften ſind vor allen zu ſtudiren. Daraus ergibt ſich folgende Lehre (wir übergehen die weniger entwickelte Akademie).

2) Wir haben in dieſer Lehre das Dialektiſche und Ethiſche zu unterſcheiden; jenes führt zu dieſem; die Phyſik fällt aus, denn ſie wird negirt: die negative Dialektik hat kein anderes Reſultat als das reine Ich = Ich.

a) Man muß zwar ſtets die Wahrheit als die Beſtimmung des Ich ſuchen, allein an jeder beſtimmten Wahrheit, da immer und überall eine Gegenbeſtimmung vor-

handen ist, zweifeln. Daher muß man das Urtheil anhalten (ἐποχή), und an Allem die entgegengesetzten Bestimmungen dialektisch aufweisen. Die Lehre ist daher Skeptik, Zetetik, Ephektik, Aporetik (nicht System oder Dogma), und ihr Princip ist: „πάντι λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι, οὐδὲν μᾶλλον, οὐδὲν ὁρίζειν.“ So stehet auch jedem bisher erschienenen philosophischen Systeme ein entgegengesetztes gegenüber, keines hat mehr Recht wie das andere. So auch stehet insbesondre dem Dogmatismus der Stoiker und Epikuräer die Skepsis gegenüber, nur daß letztere das Bewußtsein über ihr eignes bloßes Scheinen hat, sich nicht für etwas Absolutes erklärt, sondern, wie Alles, so auch sich selbst zu einem bloßen Scheinen im Ich herabsetzt (es ist höhere Rückkehr zur Sophistik). Man kann nun allgemeine Betrachtungen anstellen, welche uns zu dem bestimmteren Bewußtsein erheben, daß alle Bestimmtheiten nur scheinende Momente sind, und man also das Urtheil anhalten muß (τρόποι τῆς ἐποχῆς). Diese Tropen gehen meist zusammen in die Relativität aller Dinge, Ansichten, Gefühle und Meinungen. Es werden vornehmlich zehen ältere und fünf jüngere aufgestellt. In letzteren sind die ersteren in dem allgemeinen Tropus der Relativität (dem achten der ersteren) zugleich zusammengefaßt. Daher sind die τρόποι (m. s. *Sextus Empiricus*, hypot. Pyrrhon. I. §. 36—178):

α) Der Streit der verschiedenen Ansichten und Systeme (deren Vielheit hier noch nicht als organisch-nothwendiges System erfaßt werden kann);

β) der unendliche Progreß des Beweises (es fehlt die Erkenntniß des in sich kreisenden Lebens);

γ) die Relativität aller Dinge, z. B. (hierher gehören nun die 10 ersteren Tropen) die verschiedenen Eindrücke und Auffassungen nach der körperlichen und geistigen Verschiedenheit der Menschen, die Verschiedenheit der Sinnesorgane, der Umstände, Häufigkeit und Seltenheit u. s. w.

δ) die *petitio principii* (ist das Behaftetsein mit der Voraussetzung);

ε) der Cirkel des Beweises (welcher allerdings als Verstandesform die Unmöglichkeit der Wahrheit begründet, als Vernunftform die Wahrheit selbst ist).

Diese Tropen haben nun ihre vollkommne Richtigkeit und auflösende Kraft für alles endliche Erkennen und allen Dogmatismus. Mit α weiß sich auch heute noch die geistige Trägheit und An- wie Desorganisation viel zu gut. Dann hält man aber doch wieder ganz plump am Sinnlichen oder an Gefühl und Glaube fest. Die Skeptiker hingegen waren consequenter, scharf denkende Alles durchdringende Männer, keine geistigen Zwitterwesen. Die Tropen β, δ und ε treffen vollkommen das subjective Erkennen, die formale Logik. Eben so gilt γ für alles endliche Erkennen, welches von Aeußerlichkeiten ausgeht, von der αἴσθησις, wie Stoiker und Epikuräer. Sie können dem Skepticismus nicht wahrhaft widerstehen, er ist ihre Wahrheit rspt. Auflösung. Daraus ziehen nun die Skeptiker das Resultat, daß alle festgestellten sgt. Kriterien der Wahrheit nur Voraussetzungen, unbewiesen, schwankend, haltlos in sich seien. Es wird aber nicht das Kriterium überhaupt geleugnet, sondern nur jedes bestimmte in Zweifel gezogen; es wird der Boden rasirt (*Sextus Empiricus*, hypot. Πυῤῥον. II. c. 4 — 8). Das wird dann weiter an allen Lehren von Gott, Materie,

Bewegung u. ſ. w. weitläufig entwickelt, der Widerſpruch in Allem nachgewieſen (*Sextus Empiricus*, hypot. *Πυῤῥον* III. und *πρὸς Μαθηματ.* ganz).

b) Folge und Zweck ſolcher Skepſis iſt nun die Ataraxie, das negative unerſchütterliche Beruhen des Ich in ſich, welches allen ſeinen Inhalt als Schein herausgeworfen hat und gegen alle Beſtimmtheiten weſentlich gleichgültig iſt. In der Praxis folgt dann freilich auch der Skeptiker dem Gefühle, den ſinnlichen Wahrnehmungen, dem Wahrſcheinlichen, den Sitten und Geſetzen. Aber alles Gewiſſen uns Gewiſſens hat er ſich entſchlagen; er betrübt ſich über Nichts, quält ſich mit Nichts, iſt die reine Abſtraction des ſich auf ſich beziehenden Ich. Es iſt die Wahrheit gegen den Stoicismus und Epikureismus, aber ſelbſt nur die Wahrheit der Oede und Leere, der reinen abſtracten Freiheit. Das Ich iſt zum Leeren geworden, worin Gott, die abſolute Idee, durch ſeine Gnade und Liebe die Welt erſt von Neuem erſchaffen ſoll. So iſt nur das reine Ich des Carteſius zurückgeblieben.

3) Das Reſultat alſo des Skepticismus iſt nur die abſtracte Freiheit, welche ſich nun, bleibt man darin ſtehen, mit allem möglichen Gehalte (wie die Sophiſten) nach Laune und Willkühr wie individuellen Intereſſen erfüllen kann. So iſt es zuletzt bei aller Ataraxie doch die Flucht vor dem Würklichen, nicht der Sieg, die Ueberwindung, und iſt nur der Hochmuth und die Eitelkeit der Leerheit, Nichtigkeit, Gehaltloſigkeit des Ich. In die Römiſche Welt war freilich das Unglück eingebrochen, und die Weltbeſtimmtheiten waren Despotismus, Willkühr, Sklaverei und das Auflöſen aller Religion in bachanaliſchen Eklekticismus. In ſolcher Weltlage zog ſich das Ich in

seine abstracte Allgemeinheit zurück, im Stoicismus, Epikuräismus, Skepticismus. Aber dieses war nur die Flucht. Im Innersten jedoch gährte in diesem den Orient und Occident zusammenschließenden Römischen Weltreiche die Tiefe des allgemeinen Geistes, und dieser Drang von Innen her hindurch und stellte, ein Blitz vom Himmel, die neue unendliche Gestalt des Geistes hin, die absolute Säule, welche nun zum Halt- und Mittelpunct im beginnenden dritten großen Weltreiche wird — das Christenthum. Dieser Geist gährt nun auch in der Philosophie als die absolute Idee, aber auf Heidnischem und Jüdischem (weniger noch Christlichem) Boden, der noch hinüberragt in das neue Weltreich und das Höchste, Absolute in seinem Ideale, d. h. seiner abstracten logischen Idee erfasset. Was die absolute Religion in der concreten Idee des dreieinigen Gottes und unendlichen Gottmenschen erkennet, das faßt die Philosophie vorerst, als der Schlußact der alten Philosophie, als ihre dritte Periode, in der allgemeinen Idee.

Dritte Periode.

Die alte Philosophie in der Stufe des absoluten Bewußtseins.

(Von Philo [1] bis Proklos — 500 —)

Charakter und Eintheilung.

1) Wir sind in unserer Entwickelung nun gekommen zur abstracten oder logischen absoluten Idee, Gottes Selbstvermittlung, Schöpferidee, die Ueberwindung des Skepticismus aus Gott, die einheitliche Tiefe, woraus die subjective und objective Idee als innere Gegensätze ent-

quellen, und worin sie ihre überwindende Einheit haben. Es ist das Ende der speculativen Logik, die unendliche Idee, welche sich alle früheren Stufen voraussetzte, um aus ihnen nur selbst zu resultiren, sich selbst zu erzeugen." Sie setzte sich:

a) das unmittelbare Sein voraus, die erste Periode des Werdens und Uebergehens der Momente;

b) den Begriff als Reflexion des Wesens und der Subjectivität durch alle Vermittlungsstufen hin, die zweite Periode des νοῦς; und ist nun:

c) unendliches Sichselbstfassen, Sichwissen als absolute Bewegung des Begriffes und alle Wahrheit, weltschaffende Idee.

Die Bewegung der Idee wird nun die umgekehrte; es ist nicht mehr Fortschreiten vom Aeußeren ins Innere, sondern Selbst- und Weltschöpfung der Idee, Setzen aller Würklichkeit, nicht Voraussetzen. Es ist unendlicher immanenter Erzeugungsproceß, ist freie Entwickelung von Innen her, deshalb freier Begriff, wennschon noch idealer, logischer. Es ist in seiner tiefsten und entwickeltsten Fassung bei Proklos der νοῦς, welcher die absolute Bewegung ist, sich zuerst die Substanz und dann diese zweitens als Aufgehen ihrer in sich, das Leben vorauszusetzen, um die unendliche Vermittlung und Rückkehr in sich, die absolute Idee, das ideale geistige Thun zu sein. Es ist das Höchste erreicht in der logischen Allgemeinheit; die Philosophie kann nicht tiefer gehen, es sei denn in dem Sinne, daß sie sich in die concrete Bestimmung der absoluten geistigen Subjectivität versenkt. Aber als die allgemeine Idee vollendet sie sich hier.

2) Diese Gestalt der Philosophie hat ihr Dasein im Römischen Weltreiche, in welchem aber das dritte Weltreich gährt und innerlich arbeitet, sich herauszuringen strebt. Es sind die Geburtswehen der absoluten Idee, des wahrhaft göttlichen, universellen, kosmopolitischen Reichs. Es ist das gegenseitige Sichbegeisten des Orients und Occidents, Durchdringung des substanziellen Pantheismus mit der freien Subjectivität, intellectuelle Anschauung und Begriffsthätigkeit, der unendliche Begriff als die Identität des Allgemeinen und Einzelnen, des Subjects und Objects. Juden, Griechen, Römer, Christen sind Organe der absoluten Idee; trübe Gestalten, freiere Formen, Gnosis, Ekstasis, speculativer Begriff laufen durcheinander. Aber es gehören nicht hierher die christlichen Kirchenväter; denn sie gehören schon bestimmt dem dritten Weltreiche an, und arbeiten in der concreten Grundlage des Christenthums; sie bilden so vielmehr die erste Periode der Philosophie des Mittelalters. Die letzte Periode der antiken Welt und die erste der neuen laufen nebeneinander her, kommen in mannigfaltige Verbindung und mannigfachen Conflict. Auch scheiden wir alles bloße Nachbilden und Fortklingen früherer Systeme so wie deren eklektische Verbindung aus. Das sind zwar nothwendige Erscheinungen; allein es ist kein wahrer Fortschritt, worauf es uns allein ankommt. Daher bleibt hier ein Cicero, Alexander Aphrodisius, Apollonius von Tyana, Moderatus, Plutarchus, Apulejus, Maximus von Tyrus, Galenus, bleiben, die unbedeutenden ja lächerlichen Gestalten von neuen Kynikern, Hedonikern und mancherlei Synkretisten und Eklektikern von ná-

herer Betrachtung ausgeschlossen. Die organische Betrachtung der Philosophie, welcher es auf die großen Hauptgestalten, in denen sich der Fortschritt der Idee offenbart, ankommt, wird in kurzen Zügen fertig, wo sich der Empirismus in resultatlosen Einzelheiten ergehen mag.

3) Indem wir nun aber auf dem Standpuncte der absoluten Idee selbst stehen, so ist der Fortschritt der Entwickelung nicht ein Forschritt dieser Idee, denn sie ist das Absolute an und für sich selbst, sondern nur darin begründet, ob sich die absolute Idee trüber oder reiner zur Offenbarung in den Menschen herausgerungen hat, mehr unmittelbar oder vermittelt, mehr im Gemüthe und dem trüben gährenden Gedanken, der unmittelbaren Anschauung, oder dem freien Geiste und reinen speculativen Begriffe da ist. Es ist dieses ähnlich dem, wie in der neuesten Zeit die absolute Idee zuerst bei Schelling und Baader in der genialen unmittelbaren intellectuellen Anschauung, dann bei Hegel in der schärfsten Begriffsvermittlung sich offenbarte. So haben wir auch hier zwei Hauptformen, eine unfreiere und eine freiere.

a) Erste Stufe der unfreieren absoluten Idee, im Allgemeinen zu bezeichnen als Gnosis, mehr unmittelbares Sichversenken in das Göttliche mit Gemüth und Phantasie. Diese Stufe steht im innigsten Zusammenhange mit der Religion, der Christlichen, Jüdischen, Persischen. Sie ist aber nicht Religionsphilosophie in dem Sinne, daß ein concreter gegebener Inhalt absoluter Maaßstab und Auctorität wäre (wie im Mittelalter), sondern die Idee gährt frei im Innern der Menschen, sie bewegen den religiösen Inhalt und gestalten ihn von Innen heraus,

sie nehmen ihn auf, inwiefern er ihren inneren Gährungen entspricht. Hierhin gehören die speculativen Juden, Philo, Josephus (woran sich auch Numenios anschließt), dann die Kabbalisten insbesondre; hierhin auch die Gnostiker im engeren Sinne (1 — 300 nach Chr. Geb.). Es ist noch ein Ringen mit dem Dualismus von Gott und Materie.

b) Zweite Stufe der freieren absoluten Idee, zwar auch versetzt mit Schwärmergeist und Ekstase (was hier nothwendig ist; m. s. u.), aber zugleich freie und tiefe Begriffsvermittlung, unabhängig von bestimmter Religion, sich zunächst anschließend an Platon und Aristoteles, sie im tiefsten zugleich umgestaltenden Sinne auslegend und so selbst vertiefend, und durch die Idee des Gesetztwerdens der Materie vom absoluten Geiste den reinen Monismus der Idee aussprechend und die logische Idee beschließend. Denn das Ende der logischen Idee ist, daß sie als anschauende und angeschaute Idee Setzen der Materie und Natur wird. Dieses ist die Philosophie der Neuplatoniker von Ammonios Sakkos bis Proklos (200 — 484 nach Chr. Geb.).

Erste Stufe.

Die absolute Idee in ihrer Unmittelbarkeit oder die Gnosis.

(1 — 300 n. Chr. Geb.)

1) Wir haben dieses kürzer abzuthun; es ist Unmittelbarkeit und größtentheils trübe Gährung, Gnosis auf religiösen Grundlagen, phantastische Idee. Wir finden wesentlich dasselbe bei den Neuplatonikern freier, entwickelter, begriffsmäßiger. In der Gnosis ist Verschmelzung des

Orientalischen und Occidentalischen Geistes; Judenthum, Christenthum, Persische Religion werden verbunden mit Platon, Pythagoras, Aristoteles, Alles zusammengeworfen in die gährende absolute Idee, die intelligible ekstatische unmittelbare Schauung des Ungrunds in und aus dem Urgrunde, d. h. die Gnosis, das unmittelbare Erkennen durch Gottesleuchten im Menschen (so ist der Begriff der Gnosis zu bestimmen, verwandt mit der Mystik, Moment aller tieferen, wahrhaften Philosophie, nur hier endlich sich ganz auflösend in reine Idee, unendliche Begriffsvermittlung). In den hierher gehörigen Formen finden wir die tiefsinnigsten Blicke vermischt mit ungeheuren Phantasmen.

2) Zu betrachten sind 3 Formen, nehmlich die freieren speculativen Juden, die Kabbala und der Gnosticismus im engeren Sinne (wobei man denn Gnosis und Gnosticismus unterscheiden, jene als das Allgemeinere, diese als das Speciellere auffassen kann). Bei den beiden ersten ist das Judenthum die religiöse Grundlage, aber vermischt mit Zoroastrischen Formen; bei den letzteren ist meistens das Christenthum Fundament, aber gleichfalls verbunden mit Persischer Lehre.

a) Freier speculirende Juden. Hierhin gehört vor Allen Philo aus Alexandrien (diese Stadt ist jetzt Hauptsitz), welcher zugleich mit Jesus Christus blühte. In ihm zeigt sich zuerst bestimmter die allgemeine Wendung des Bewußtseins in speculativer Weise, während Christus diese Wendung in religiöser durchführte. Seine Philosophie: speculative Gnosis als Er- und Verklärung des alten Testaments, wobei denn freilich nach der Weise dieser Unmittelbarkeit ein fortwährendes Verbildlichen

der Gedanken stattfindet. — Gott wird nur erkannt durch seine Gegenwart in dem Menschen, durch unmittelbares inneres intellectuelles Schauen (ὅραϭις); es ist dieses Gnosis, Versenkung in die absolute Idee, Ekstasis als Verzückung in und aus Gott. Gott ist τὸ ὄν, die Materie μὴ — ὄν, welches Gott formt und belebt, zum Sein, zu der Welt herausetzet. Es ist noch nicht völlig gelöster Dualismus; es ist nicht der Uebergang des Seins aus ihm selbst in das negative Sein, das Gesetztwerden der Materie; es ist der Widerspruch im Fassen der Materie als der nur negativen Voraussetzung, also doch auch Convergiren zu der Idee des Gesetztwerdens der Materie. Aber Gott ist an und für sich selbst als absolute Idee gefaßt. Er ist nehmlich:

α) das Eine Sein, die reine Einheit, unterschiedslose Identität, deshalb als solche unbegreiflich (denn Begreifen setzt Einheit Unterschiedener voraus); aber er ist:

β) das Erzeugen seiner als des Anderen, des Sohnes, das Aufgehen in sich, Subject-Object, und so die Welt der Ideen, der λόγος ἐνδιάθετος. Einheit Unterschiedener; und dieser λόγος ist:

γ) das Herausgehen aus sich, das Vortreten seiner und somit das Weltschaffende Wort (λόγος προφορικός); so schaffet er die Welt aus dem μὴ — ὄν durch Gedanke und Wort (m. vgl. den Anfang der Genesis und des Evangeliums des Johannes, auch das Honover des Zerduscht).

So ist hier Gottes Selbsterzeugung und weltschaffende Thätigkeit ausgesprochen; das ist die absolute Idee, immanente unendliche Genesis. — Ferner gehört hierher außer Josephus, wiewohl nicht selbst Jude, doch sich anschlies-

send an Philo den Syrer Numenius aus Aramea (150). Er entwickelte die Trinität, und setzte so die absolute Idee:

α) als Urgott, abstracte unendliche Intelligenz, reines Sichwissen, reine Güte;

β) als νοῦς, Sohn des Urgotts, concrete entwickelte Idealität, und dieser als einestheils auf den Vater bezogen und ihn schauend oder immanent, anderntheils:

γ) als Weltschöpfer (δημιουργός), vortretend und schaffend, indem er auf die Materie, τὸ οὐκ — ὄν, blikkend sie gestaltet.

b) Kabbala, verfaßt von Akibha und Simeon Ben Jochai (im 2. Jahrhund.). Hier wildes Gähren der absoluten Idee mit phantastischen Gebilden; Vermischung von Judenthum, Persischer Lichtreligion, Platonismus, Pythagoreismus. — Gott ist das intelligente Urlicht, das Eine Sein (Ensoph) zugleich als Negativität in ihm selbst, und so durch Selbstnegation. Setzen der idelaen und weiterhin der sinnlichen Welt, hier aufgefaßt als Emanation der 10 Lichtkreise und 4 Welten in dem Stufengange eines Herabsteigens vom Vollkommneren zum Unvollkommneren, durch die Vermittlung des Urmenschen, des erstgebornen Sohnes, des Adam Kadmon. Hier wird denn auch die Materie als Selbstentäußerung (Kohle) des intelligenten Lichts ausgesprochen; sie ist dynamisch in das Urlicht selbst gesetzt und wird würklich durch dessen Selbstnegation, hat daher keine an und für sich seiende Würklichkeit. Aber diese Negation wird wieder negirt; die Materie hebt sich wieder auf zu Gott, zu dem Geiste. So im Menschen, welcher nun in Gott ist und Gott durch die intellectuelle Anschauung fasset. So ist darin die unendliche Kreisbewegung und Rückkehr-

in-sich der absoluten Idee ausgesprochen. Es ist dieses aber in der Form der Phantasie, Orientalische Emanationslehre.

c) Gnosticismus. Hier gleichfalls höhere-unmittelbare Erkenntniß und Erleuchtung aus Gott (γνῶσις); dadurch Erlösung der Menschenseele. Vermischung Persischer, Griechischer, Jüdischer, Christlicher Lehren. Die Gnostiker im engern Sinne, waren größtentheils Heidenchristen, jedoch auch andere Religionsbekenner. Hierher gehören Simon Magus, Cerinthus, Basilides, Marcion, Manes u. s. w. (1 — 400 nach Chr. Geb.). Wir finden mehrere Richtungen und Formen bei ihnen, besonders Monismus und Dualismus, absolute Einheit und Urgegensatz. Das Wesentliche aber ist Arbeiten in der absoluten Idee, Selbstenthüllung Gottes, so daß Gott:

α) der Abgrund, Vater (βυθος, προπάτωρ) ist, aber:

β) die Enthüllung seiner in sich, der Sohn (λόγος),

γ) der Abfall von Gott als Entstehung der sinnlichen Welt (Entwerden der absoluten Idee zur Natur und dem endlichen Geiste). Die Materie ist das Princip des Bösen; dieses ist unaufgelöster Gegensatz; doch ist auch wieder Rückkehr zum Guten ausgesprochen; das ist schon christliche Idee. Die christliche Kirche verwarf das Abstracte und Phantastische des Gnosticismus; sie hielt fest an der concreten Idee des im Fleisch erschienenen präsenten Sohnes, des würklichen Gottmenschen, welcher nicht nur leibliche Scheingestalt war (wie die Doketen annahmen); somit an der Versöhnung. Das Ethische ist aber doch, trotz aller Entstel-

lungen, in der Grundidee des Christenthums stehend: Aufheben des Selbst in Gott, göttliches Schauen und Lieben, nicht Stoicismus. Der moralische ja sittliche Standpunct (wie er bei Sokrates, den Stoikern u. s. w. besteht) hebt sich auf in dem religiösen. Keine Endlichkeit genügt mehr; Vater, Mutter, Familie, Staat sind als nichtig gegen das göttliche Schauen bestimmt. Es ist Gähren der absoluten Idee.

3) Diese Gnosis als das mehr unmittelbare Schauen in Gott hat sich nun zu befreien, reiner herauszugestalten und begriffsmäßig zu werden. Dieses ist dann das Letzte der alten Philosophie, die tiefste Anstrengung des idealen Greises. Es ist geschehen durch die Neuplatoniker.

Zweite Stufe.

Die absolute Idee in ihrer freieren Gedankenform oder die Neuplatonische Philosophie.

(200 — 500 nach Chr. Geb.)

1) Die Neuplatonische Philosophie ist höhere Auslegung, freie Fortbildung und Vertiefung der Platonischen und Aristotelischen Lehre, Erhebung derselben zur absoluten Idee. Es ist zwar dieselbe zugleich schwärmerisch, Ekstase. Dieses ist jedoch auf diesem Standpuncte der abstracten absoluten Idee nothwendig, weil das Selbstbewußtsein sich noch nicht selbst als concreten absoluten Geist weiß, sondern die absolute Idee noch als die allgemeine Grundlage, das Wesen von sich zugleich abscheidet, sich gegenüberstellt und in das jenseitige göttliche Reich verlegt, worin sich der Mensch nur durch Entäußerung seiner, durch Ekstasis, versetzen und erheben muß. Ist die Philosophie zu der unendlich concreten Be-

stimmung gelangt, daß das Selbstbewußtsein des Philosophirenden selbst die existirende absolute Idee ist (wie auch in der Religion der Gottmensch der existirende Gott ist), dann hört, wie in der Philosophie der absoluten Idee bei Hegel, die Ekstase und schwärmerische Mystik auf; denn der Geist ist sich in freier Klarheit gegenwärtig. Wir haben aber auch bei der Neuplatonischen Philosophie alle Schwärmereien der Phantasie und bildlichen Formen abzustreifen, und nur den aber würklich vorhandenen, explicirten Gedankeninhalt und Kern herauszuziehen. Hier treten uns denn unter den Neuplatonischen Philosophen als besonders wichtig Plotinos aus Lykopolis (205 — 270 in seinen Enneaden und Proklos aus Konstantinopel (412 — 454) besonders in seinen beiden Schriften „εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν“ und „στοιχείωσις θεολογική“ entgegen, woraus der Grundkern zu eruiren ist; während Ammonios Sakkas, der Stifter, Longinos, Porphyrios, Jamblichos, der Kaiser Julianus, Simplicius u. A. trotz mancher ausgezeichneten Verdienste und schöner Darstellungen doch für die wahre Fortentwickelung der Idee als gleichgültiger erscheinen.

2) Wir haben demnach hier zu betrachten einmal die Lehre des Plotinos als den entwickelten Anfang und sodann die Lehre des Proklos als die Vollendung und den Abschluß des Neoplatonismus.

a) Plotinos lehrt (so legt er den Platon und Aristoteles im tiefsten Sinne aus): die Philosophie beruht auf denkender Anschauung des Göttlichen als des in der Tiefe des Geistes Gegenwärtigen (es ist keine Frage mehr nach dem Kriterium der Wahrheit, denn

die Wahrheit erzeugt sich selbst und ist so ihrer gewiß). Um zu dieser Anschauung zu gelangen, muß sich der Mensch vorbereiten und reinigen, und dann frei hinabsteigen in des Geistes Tiefe, worauf die Erleuchtung durch ἔκστασις, Herausgehen des Menschen aus sich in die göttliche Tiefe (das ist auch die ethische Idee des Christenthums, die Selbstentsagung und göttliche Gnade — zugleich Negation aller endlich-sittlichen Sphären, ihr Zusammensinken vor der religiösen und wissenschaftlichen wie idealen künstlerischen Beseeligung) erfolgt (und gewiß muß der Mensch sich vorbereiten und reinigen, um die Tiefe der Idee zu erfassen). Dann offenbart sich ihm die Gottheit:

α) als die unendliche unterschiedslose Einheit, das Eine reine Sein, das Uebergute, Ueberschöne, Uebervernünftige, der Grund des Guten, Schönen, Vernünftigen. Es ist dieses die reine Identität der Allgemeinheit mit sich, deshalb auch ohne Bewußtsein, so das ganz Abstracte, deshalb auch nicht durch Begreifen zu fassen, sondern nur durch einfaches Anschauen des Gegenwärtigen (es ist nur abstracter Gedanke nicht Begriff). Allein diese reine Einheit ist ebenso der negative Trieb in ihr selbst und so das Ueberfließen ihrer Fülle, das Sichumleuchten und Umstrahlen (περιλαμψις), und daher:

β) das Herausgehen aus sich und Zurückgehen in sich, d. h. die absolute Diremtion in das Subject-Object, welche Diremtion ebenso in der absoluten Einheit stehet und System der Idee ist; denn es ist unmittelbar die Rückkehr aus dem Herausgehen in sich (ἐπιστροφή), ein Sichausbreiten, welches zugleich Einkehr in die unendliche Tiefe, immanentes Concresciren ist. Dieses Leben des Urseins ist nun der νοῦς, das sich anschauende

Eine, die ideale Welt, die zugleich Identität und Unterschied in sich ist. Die Ideen des Nous sind die Urwesen aller Dinge, die schaffenden Monaden. In der idealen Welt ist somit auch der Gedanke und das Gedachte schlechthin Eines; der Nous ist die sich denkende, sich wissende, die absolute Idee, die Idee, die sich selbst als Object setzet, die Verdopplung ihrer, die reine ideale Gegensetzung (νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν).

γ) Aber dieser Nous ist nicht nur das sich selbst zugewandte ideale Eine, sondern auch Trieb nach Außen, die energetische schöpferische Kraft, wieder als Herausgehen aus sich und Sichgleichbleiben im Andersein. So ist der Nous zugleich als Weltseele, ewiger Schöpfer der Sinnenwelt, und die Einzelseelen sind die bestimmten und beschränkten Momente in der allumfassenden Weltseele, so daß diese in jedem ihrer Momente ganz gegenwärtig ist. Als Weltseele nun ist der Nous anschauend (die anschauende absolute Idee!), und die stehende Grenze, das Bild von dieser Anschauung ist die reine daseiende Entäußerung der Energie, der Schatten des Seins, die reine Finsterniß, der Raum. Dieses ist τὸ ἄπειρον, μὴ — ὄν, die Materie, welche nun von der Weltseele zu kunstvollem Leibe, dem organisirten Bilde, gestaltet wird. Dieses ist die wahre Idee, Gesetztwerden der Materie durch das Ideelle, worin sie dynamisch ist, Ueberwindung des Platon und Aristoteles, freie absolute Idee, unendliche Einheit und Verwürklichung der Idee aus sich selbst, und Uebergreifen über das gesetzte Andere, die Materie. Der Nous ist nicht mehr als Subjectivität vorausgesetzt, wie bei Platon (und selbst bei Aristoteles), sondern er ist die Erzeu-

gung seiner selbst, der Proceß des Sichunterscheidens und Vermittelns, so ist er auch nicht mehr abstracte Energie des Aristoteles, sondern Selbstverwürklichung, aber unendliche. Die Idee ist zugleich Insichsein und Aussichgehen und so auch Setzen der Materie, Selbstaufhebung zu ihr, nicht mehr bloße Voraussetzung derselben. Daß auch Plotinos der Materie eine Kraft der Negativität beilegt (das Böse ist aus der Materie, wie im Christenthum das Fleisch Princip der Sünde), ist ganz richtig; denn die absolute logische Idee ist noch Entäußerung in die Natur, ist nicht concreter Geist, welcher die Materie als überwunden ideell gesetzt in sich trägt. Aber Plotinos faßt sie als gesetztes Bild, Zusammensinken der Energie in stehende Grenze der Entäußerung, Entwerden der Idee. Dieses ist der richtige Begriff.

b) Proklos nun vollendet diese Lehre, indem er die Selbstschöpfung des Nous zu einem vollständigen Systeme entwickelt. Er feierte alle Gottesdienste außer dem christlichen (das idealisirte Heidenthum fühlt die concretere Tiefe des Christenthums und stellt sich ihm so, wie der Kaiser Julianus, gereizt gegenüber); er gab sich auch für das letzte Glied der Hermetischen Kette aus aus (und er ist es; er ist das letzte organische Glied der antiken Philosophie). Er lehrt: Alles ist vereint im Einen auf unerkennbare Weise; aber das Unterscheiden des Einen in sich bringt Erkennen. Das Eine nehmlich ist Proceß der Selbstentwickelung, und zwar der vervielfachenden Selbstsetzung seiner, der Einen Einheit als System und Kreis von Einheiten. Der Typus dieser Entwickelung, dieses Thuns ist die Dreiheit, nehmlich als erstes Moment die unentwickelte Einheit (πέρας μόνας),

abstracte Idee; als zweites Moment das Negative, das erste als Negativität in sich (ἄπειρον, δυάς), Gegenstoß, Verdopplung in sich, das Sichscheiden des πέρας in ἄπειρον, so daß die Zweiheit als enthaltend die Einheit (nicht einseitiges Moment) selbst das erste Ganze als Gegensatz der Grenze und Grenzenlosigkeit ist; als drittes Moment die in sich vermittelte Einheit, Identität des ersten und zweiten (μικτὸν ἓν πόλλα). Dieses ist das Ganze, der Begriff, „der sich um sich selbst herumwälzt und nicht ruht und sich selbst bekämpft" (ist das Positive, das die Negativität in ihm selbst hat, und sie in sich zurücknimmt). Es ist so das Dirimiren und Vertiefen, das Concresciren in sich. Dieses ganze in sich kreisende Eine, dieses Sichherauswerfen in den Gegensatz, das Andere und diese dritte vermittelnde Einheit als Uebersetzen der Seiten in einander (προιέναι und ἐπιστρέφειν) ist nun als absolute Totalität der Nous und die Erzeugung seiner. Sein Thun vollendet sich in drei Dreiheiten, indem es:

α) sich als Wesen (οὐσία) voraussetzet; und das Wesen ist selbst Trinität, die Identität von πέρας und ἄπειρον, aber unter dem Exponenten des πέρας; dann auf ihrer Spitze:

β) diese οὐσία als Leben (ζωή) erschließet, als Diremtion in den Gegensatz von Subject und Object, die Totalität unter dem Exponenten des ἀπείρον, des Hervorgehens aus sich selbst; und sich endlich:

γ) als absolute Identität des Subject-Objects aus seinen vorausgesetzten Totalmomenten nur selbst erzeugt, eben der Nous, das Voraussetzen, Herausgehen aus sich und Zusammenschließen mit sich ist.

So ist der Nous das Ganze, unter α) οὐσιωδῶς, unter β) ζωτικῶς, unter γ) νοερῶς. Dieses ist die vollständige absolute Idee; es ist das Höchste, wozu es die alte Philosophie bringen konnte. — Aus diesem Nous nun geht endlich, wie bei Plotinos, die Weltseele durch Anschauen hervor, und damit beschließt sich die absolute logische Idee. Es ist der reine Uebergang in die concrete Welt. (Man vgl. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie §. 590 — 593.)

3) Indem wir so am Ende der logischen Idee uns damit der Philosophie im zweiten Weltreiche sehen, sind wir zu dem tiefsten Wendepunct im Bewußtsein des Weltgeistes gekommen. Indem nehmlich diese ganze alte Philosophie durch ihre drei Perioden hin nur die Entwickelung des allgemeinen Wesens der Natur wie des Geistes, der Voraussetzung also von Natur und Geist, der logischen Idee, allgemeinen Idealität darstellt: so ist dieses ganze ideale Reich noch ein unwürkliches, d. h. es ist nur die Wesenswürklichkeit. Die Entwickelung ist jedoch bis dahin gelangt, wo die absolute Idee weltschaffend ist; Materie und Welt sind begriffne, sind gesetzte. Die concrete Wahrheit jedoch ist nun die, daß die absolute Idee sich zwar zur Welt entäußert, aber sie durchbohrend und durch sie hindringend sich selbst als existirenden Geist, concretes Selbstbewußtsein erzeugt und fasset, indem sie nicht nur abstracte Rückkehr in sich ist (wie in der logischen Idee), sondern Rückkehr aus der Welt in sich und so der absolute springende Punct, die unendliche subjective Concretion, welche Idee und Welt sich voraus setzet, und die aus der Welt sich in sich reflectirende und centrirende Idealität ist, damit das

absolute Ende und Resultat, der Gottmensch, welcher nichts mehr vor sich, sondern Alles als die Wahrheit und Vollendung von Allem hinter sich und aufgehoben hat. Dieser freie Gottmensch ist aber der Geist und die Liebe, welche als der göttliche Genius an dem Eingange des dritten Weltreichs thront, jedoch zunächst nicht in der Form des Begriffes, der Philosophie, sondern in der Form der Vorstellung, der Religion für alle Menschen. Das Christenthum ist die Religion des concreten Gottmenschen, Jesus Christus der erscheinende, existirende Gottmensch, die absolute Versöhnung, welche auch die Neuplatonische Philosophie nur noch vor sich hat, weshalb ihr Kampf mit dem Christenthum (der Kampf des Abstracten mit dem Concreten) nur zu ihrem Untergange führen konnte: denn das Concrete ist die Ueberwindung und Wahrheit des Abstracten. So der religiöse Gottmensch an der Spitze ist zunächst das Unterwerfen der Welt, und die Hingebung an ihn ist die Zucht der Menschen; er ist alle Wahrheit und die Arbeit der Geister geht nur auf feste Bestimmung und denkende Betrachtung dieses gegebenen Inhalts, in welchen keine Negativität einbrechen darf. Dazu wird denn der Gedankenreichthum der alten Philosophie benutzt; und dieses ist die Vermittlungs-Periode zwischen der alten freien und der neuen freien Philosophie, die Religions-Philosophie des Mittelalters. —

Zweiter Abschnitt.

Die Vermittlung der alten und neuen Philosophie durch die Religions-Philosophie im Christlich-Germanischen Mittelalter.

(Von den ersten Kirchenvätern bis Bruno — 100 — 1600 nach Chr. Geb. —)

Charakter und Eintheilung.

1) Um den Charakter der Philosophie des Mittelalters gehörig zu fassen, müssen wir ausgehen von der Idee des Gottmenschen, welcher das innerste Centrum der Entwickelung und zugleich die unendliche Erhebung über die abstracte Idee des Alterthums ist. Die Trinität im Elemente des Vaters, der absoluten Idee vor der Weltschöpfung, ist allerdings in der alten Philosophie an ihrem Ende wahrhaft aufgegangen. Aber der Gottmensch und der heilige Geist liegen noch vor ihr, sind nur noch ihre Sehnsucht. Der Gottmensch nehmlich ist die absolute Idee, wie sie schon die Welt geschaffen hat, sie wieder durchbricht und zu sich selbst zurückkehrt, so die Verklärung der Welt in die concrete subjective Idee ist. Dieses ist der concrete Geist. Dieser concrete Geist hat mithin die unendliche Entzweiung der Idee in sich und die Welt (Natur und endlicher Geist) zur Voraussetzung, und ist vielmehr die Aufhebung dieser Entzweiung, indem das Sein, die Welt verklärt wird in die Idee, der Geist, also die Welt in Identität mit der absoluten Idee gesetzt ist; diese Identität aber ist der Gottmensch, der concrete Geist als die Wahrheit des Vaters (wie in der abstracten Idee der Nous die Wahrheit der Substanz und des Lebens ist). Der Gottmensch ist so die

Idee der wahren Versöhnung; die Versöhnung aber hat die Entzweiung zur Voraussetzung. Welches ist nun die Entzweiung? Sie ist in abstractem Sinne der Gegensatz von Denken und Sein, concreter dann der Gegensatz von Himmel und Welt, Geist und Natur (Fleisch), Formidealität und Inhalt. Diese unendliche Entzweiung war nicht in der alten Philosophie, sondern es war die Voraussetzung, daß das Denken das Sein, der Geist die Natur fasse; denn dies Bewußtsein war noch abstract, faßte das Wesen vor seiner Entzweiung. Jetzt aber ist die Entzweiung vorhanden, und das Bewußtsein als Rückkehr aus diesem Gegensatze ist das concrete Bewußtsein. Zunächst jedoch ist die Entzweiung und Versöhnung in der Religion; in der Jüdischen und Römischen Welt hat sich der tiefe Bruch entwickelt zwischen Himmel und Welt und die tiefe Sehnsucht nach Erlösung und Versöhnung dieses Zwiespaltes. Jesus Christus ist der Erlöser; er hat den Grundwendepunct des Geistes begründet, seine Wiedergeburt, und so hat er den wahren Geist oder den Geist der Wahrheit und Liebe in die Welt gesendet, welcher die Natur überwunden in sich trägt. Dennoch aber bleibt fortwährend das Bewußtsein des Gegensatzes; denn die Versöhnung ist nur stetes Resultiren aus dem Gegensatze; dieser Zwiespalt wurde sogar durch die Christliche Religion erst in seiner ganzen Tiefe erregt, zum Bewußtsein gebracht. „Der Mensch ist gut von Natur", so lautet die Satzung der Griechischen Welt, „Der Mensch ist böse von Natur, muß die Natur negiren und wiedergeboren werden", ist die Satzung des Christenthums. Darin liegt die Enthüllung des unendlichen Zwiespalts und der Weg zur absoluten geistigen Freiheit. Es ist nicht

nur Aufhebung des abſtracten Selbſt (des Stoicismus, Skepticismus) in die abſtracte abſolute Idee (der Neuplatoniker), ſondern es iſt zwar auch dieſes aber zugleich Aufhebung der Natur in den concreten Geiſt, welcher die Natur nicht nur negirt, ſondern zum Tempel des Geiſtes zurückgenommen und verklärt hat, welche Verklärung nur durch die Wiedergeburt und Gnade möglich iſt.

2) Wollen wir nun aber das Mittelalter in ſeiner concreten Beſtimmtheit auffaſſen, ſo müſſen wir feſthalten: erſtens die Idee des religiöſen Gottmenſchen in ihm überhaupt, zweitens die Idee der unmittelbaren Stufe, worin das Reich des Gottmenſchen im Mittelalter ſtehet, und drittens die Beziehung dieſer Stufe zum Alterthum, namentlich eben in philoſophiſcher Hinſicht.

a) Die Idee des religiöſen wahrhaften Gottmenſchen hat:

α) nothwendig die Vorausſetzung, daß Gott der Schöpfer der Materie und Welt ſei, und eben deshalb ſein Andersſein wieder in ſich zurückfaſſen oder mit ſich identiſch machen könne; denn dieſe Identität im Unterſchiede iſt der Gottmenſch. Was alſo das Reſultat der alten Philoſophie war, das Geſetztſein der Materie und Welt vor der abſoluten Idee, iſt hier Vorausſetzung, über welche die Idee zum concreten Geiſt hinausgeſchritten iſt;

β) ſie macht weiterhin die Vorausſetzung der Entzweiung von Idee und Welt, Denken und Sein, Geiſt und Natur, Gott und Menſch, ſomit auch der menſchlichen Sünde; denn der Gottmenſch iſt die Erlöſung und Verſöhnung dieſer allgegenwärtigen Entzweiung, iſt die Be-

gnadigung der Sünde. Dieser unendliche Gegensatz und deshalb weiterhin diese unendliche Versöhnung ist der alten Welt noch nicht aufgegangen. Es ist da noch nicht das Hinabsteigen in die Tiefe des concreten Geistes und in ihr das Schauen der furchtbaren Entzweiung, des sündigen teuflischen Herzens im Gegensatze zu der göttlichen Heiligkeit und Liebe. Es ist da noch nicht die unendliche Freiheit der Subjectivität, welche sich als die concrete Totalität in sich weiß, als die Zusammenfassung des unendlichen Gegensatzes in ihrer scharfen Spitze.

γ) Die Idee des religiösen Gottmenschen involvirt endlich die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, die Vorstellungsform des tiefsten Inhalts. Diese ist aber ein Projiciren der Idee in die Form unmittelbaren Seins und zwar ein unmittelbares bewußtloses Projiciren, und so der unenthüllte oder verhüllte Widerspruch, welcher getragen wird von der Tiefe des religiösen Gemüths. Es ist der Widerspruch, daß der Inhalt an und für sich selbst als die absolute Vermittlung, Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist, und Gottmenschheit des Sohnes vorhanden ist, daß aber diese Vermittlung aus dem Processe ihrer unendlichen Bewegung vor der Vorstellung in das Zusammen- und Nebeneinandersein unmittelbarer Gestalten aufgelöst wird, somit Alles zu religiösen Voraussetzungen wird. Damit hängt denn zusammen, daß der Himmel als jenseitiges unmittelbares Reich fixirt, und somit die volle Versöhnung aus dieser Welt in die jenseitige hinausgeschoben wird. Das Himmelreich, welches absolut in dem Menschen (dem in Gott lebenden Menschen) ist, wird von dem vorstellenden Gemüthe projicirt, und es, ist erst die Arbeit der freien denkenden Vernunft,

dieſe Projection wieder in die Innerlichkeit des Geiſtes aufzulöſen und verſchwinden zu laſſen.

b) Die Religion hat nun ihr concretes Daſein in der Kirche. Dieſe Kirche aber hat ſelbſt drei große Entwickelungsſtufen in ſich, die unmittelbare Poſition, dann das Auflöſen derſelben durch den einſchlagenden Blitz der freien Vernunft, endlich das Wiederherſtellen, Wiedergebähren im freien Geiſte oder die Verklärung des religiöſen unmittelbaren Inhalts in die Philoſophie. Die erſte Stufe nun ſtellt ſich dar im Mittelalter. Es iſt dieſes daher das Reich der poſitiven unmittelbaren Auctorität der Kirche (Katholicismus), ſelbſt ein unmittelbares Reich des Himmels, welches das gegenüberſtehende Reich der Welt, den Staat ſich unterwirft. Es iſt das nicht die wahre Verſöhnung dieſer Reiche, ſondern abſtracte Unterwerfung, welche daher bald in die Entzweiung ausſchlägt. Dieſem gemäß iſt in dieſer Periode der religiöſe Geiſt die Flucht vor und Abſtraction von der Welt; daher die Beſtimmungen der Eheloſigkeit, der Armuth, des ſelbſtloſen Gehorſams auf der einen, und der abſoluten Herrſchaft auf der anderen Seite die Kernbeſtimmungen ſind. Zugleich hängt mit dieſer Stufe der Unmittelbarkeit das Geſtalten des religiöſen Inhalts in unendliche Reihe von Bildformen zuſammen — der plaſtiſche Charakter des Katholicismus.

c) Indem nun der ſubjectiv-unendliche Geiſt weſentlich der denkende Geiſt iſt, ſo muß auch in der erſten unmittelbaren Stufe des Chriſtenthums im Mittelalter der religiöſe Inhalt denkend erfaßt werden. Dieſes Denken iſt aber Sache des geiſtlichen Standes im Gegenſatze zu dem Laienſtande; es iſt ferner kein freies in der Iden-

tität von Form und Inhalt schaffendes sondern ein Denken, welches sich den religiösen Inhalt als die Wahrheit voraussetzet und nur das Fassen dieses nicht anzutastenden Inhalts in Gedankenformen ist, und so fortwährend einerseits in dem religiösen Gebiete schwebt, andererseits sich im Reiche der abstracten Formbestimmungen des Denkens bewegt, eben weil Inhalt und Form für sich bestehen und nur zu einander kommen. Da sich nun in der alten Philosophie die logischen Kategorieen entwickelt haben, so werden diese nun aufgenommen, fortgesponnen und auf den religiösen Inhalt angewandt. Da ferner die Trennung von Form und Inhalt nothwendig ein Denken oder Reflectiren über den vorausgesetzten Inhalt in den abstracten logischen Formen begründet, so ist die Philosophie Reflexionsphilosophie.

d) Aus diesem Allen ergibt sich nun Folgendes über den Charakter der Philosophie des Mittelalters.

α) Ihr Inhalt (Sein) ist der religiöse Inhalt des Christenthums (die Arabische Philosophie ist unbedeutend und dienend), somit Trinität, Gottmensch, Weltschöpfung, Freiheit, Sünde und Gnade. Die Philosophie ist Religions-Philosophie, Theologie.

β) Ihre Form (Denken) ist abstract, losgerissen vom Inhalte (Sein), zu ihm kommend; deshalb vornehmlich Herrschaft der Aristotelischen logischen Kategorieen. Die Philosophie ist reflectirende Religionsphilosophie — Scholasticismus (wobei wir freilich Form und Inhalt bald mehr, bald weniger in Einheit gesetzt finden werden). Es kommt daher überhaupt zu keiner freien Vermittlung des Inhalts.

γ) Die Philosophie des Mittelalters ist deshalb unfreie Philosophie, Auseinanderfallen von Form und Inhalt, Denken und Sein, während die antike Philosophie unmittelbare Identität derselben ist, die neuere vermittelte Identität, d. h. solche, welche den Gegensatz in ihr selbst sich voraussetzt, aber die Auflösung des Gegensatzes durch das übergreifende Denken ist. Jedoch ist die Philosophie des Mittelalters wahrhaft vermittelnd, die abstracte Idee der alten Philosophie und den concreten Inhalt der neuen miteinander verbindend, zusammenstellend, bis sich endlich der freie Geist in sich entzündet und die innere Einheit erstrebt und findet.

3) Die wesentliche Eintheilung der Philosophie des Mittelalters ergibt sich daraus, daß:

a) der religiöse Geist der Kirche zunächst noch in der Entwickelung und Bestimmung des Inhalts begriffen und deshalb das erste Philosophiren innerhalb des Christenthums noch ein freieres, mehr in der Einheit von Form und Inhalt stehendes ist. Besonders der Platonismus wird in dieser Beziehung aufgenommen. Periode der Kirchenväter (100 — 800 nach Chr. Geb.)

b) Daß sodann die völlige Reflexions-Philosophie auf der Grundlage der fest bestimmten orthodoxen Lehre eintritt. Hier daher Trennung von Form und Inhalt, Aristotelische Formen. Periode des Scholasticismus (800 — 1400 n. Chr. Geb.), worin aber auch wieder freiere und unfreiere Formen zu unterscheiden sind — m. s. unten.

c) Daß endlich auf der höchsten Spitze der Aeusserlichkeit des Gedankens der Geist dagegen in sich einschlägt, nach Einheit von Form und Inhalt ringt, im

Gegensatze zur Scholastik heftig gährt und so den Uebergang zur neuen freien Philosophie begründet, zu derselben Zeit, wo die Kirche dieselbe Bewegung durch die Reformation erzeugt. Periode des Uebergangs in Erneuerung alter Philosopheme und eignen aber noch meteorischen Versuchen (1400 — 1600).

Ueber dieses Mittelalter gehen wir schneller hinaus, weil ihm die philosophische Freiheit fehlt, und man in gewissem Sinne von der alten zur neuen Philosophie unmittelbar fortschreiten könnte. Da jedoch das Mittelalter allerdings nothwendiges Zwischenglied ist, so ist es wenigstens in seiner Grundbestimmung aufzufassen.

Erste Periode.

Freiere Religions-Philosophie der Kirchenväter als Grundlegung der Philosophie des Mittelalters.

(100 — 800 n. Chr. Geb.)

1) Das Christenthum brachte den concreten Geist in die Welt; dieses ist jetzt die Wendung des Bewußtseins des Weltgeistes. Der religiöse Inhalt war aber zu bestimmen und zu denken. Diese erste Arbeit ist die der Kirchenväter, welche besonders den Platon, Aristoteles und die Neuplatoniker aufnehmen, um in ihren Ideen die Idee des Christenthums zu fassen. Da nun aber die Beziehung des Christenthums zu der heidnischen Philosophie einmal eine negative ist, indem das Bewußtsein ein viel concreteres und tieferes gegen jene ist, und zweitens auch eine positive, weil doch die ewige Formen der logischen Idee auch in dem concreteren Inhalte noch ihr Dasein und ihre Geltung haben, so müßte sich diese doppelte Seite

in besondere Richtungen der Kirchenväter (weil nur dieses die Weise der concreten Existenz ist) entwickeln, nehmlich in die beiden Richtungen:

a) des Kampfes gegen alle Philosophie, indem die Vernunft ein Menschliches, Irriges, Verkehrtes sei, und mit dem Christenthum streite (so allerdings die heidnische Vernunft in Beziehung auf den concreten Inhalt). So bei Tertullian, Arnobius, Lactantius (200—300).

b) Der Anwendung der Formen der Idee, also der alten Philosophie auf den religiösen Inhalt, welcher jedoch an und für sich feststeht, und welchem daher jene Formen doch immer unterzuordnen sind. Da aber der religiöse Inhalt erst noch näher zu bestimmen ist, so ergibt sich daraus eine noch freiere Bewegung des Philosophirens und noch lebendigeres Schaffen von Innen her, also auch noch mehr Identität von Form und Inhalt. Die hierher gehörigen Kirchenväter sind die tiefsten, große, herrliche Geister, göttliche Gestalten, Entfaltungen des christlichen Paulus. Dahin gehören namentlich Justinus der Märtyrer (140), welcher, wie Clemens von Alexandrien (200) und Origenes (170), schon in der Philosophie der Heiden eine Offenbarung des λόγος fand, und somit eine Vorbereitung auf Christus oder die göttliche Erkenntniß (προπαιδεία τοῦ γνωστικοῦ) — welches in dem schönsten und tiefsten Sinne seine Wahrheit hat, da er gerade die logische Idee ist, welche sich in der alten Philosophie offenbarte. Hierher gehören ferner Synesios und vornehmlich Augustinus (um 400). Es ist noch Bestimmtheit der Philosophie im Römisch-Christlichen Weltreiche, Grundlegung zu dem Germanisch-Christlichen, dem wahren

Kerne. An diese Kirchenväter schließen sich dann noch andere Philosophen an, wie Martianus Capella (470), Boethius († 525) und Kassiodorus († 575), welche besonders wichtig sind durch Feststellung der sogenannten 7 freien Künste, und durch Uebersetzungen von Aristotelischen Schriften so wie das Streben der Vermittlung zwischen Platon und Aristoteles. Es ist dieses schon Uebergang zum Germanisch-Christlichen Reiche, welches das Römische verschlingt und mit sich verschmilzt. Dann gehören endlich noch hierher Isidorus aus Sevilla (600), Beda Venerabilis (700) und Dionysios Areopagita oder wenigstens die ihm untergeschobenen Schriften.

2) Wir wollen nun hier die Speculation der Kirchenväter überhaupt kurz exponiren, und sodann noch insbesondre die Lehre des Augustinus als der tiefsten Mitte hervorheben.

a) Die Gegenstände der Speculation der Kirchenväter sind:

α) Gott an und für sich als der ewige Urgeist, Gott als Vater aber doch dreieinige Vermittlung in sich (Vater, Sohn und Geist in der ewigen Idee). Es ist die Neuplatonische Idee als Voraussetzung, Gottvater über der Welt. Zu Gott führt uns kosmologischer, teleologischer, ethischer, ja auch ontologischer Beweis (d. h. der Begriff Gottes ist uns angeboren, und ist Sein, Realität an ihm selbst, seiner als existirenden gewiß. Das Denken weiß das Sein als von sich verschieden, aber doch über es hinausgreifend und es in sich tragend). In diesen Beweisen ist das Alterthum zusammengefaßt; zuerst kosmologischer, dann (bei So-

krates) teleologiſcher Beweis; der ontologiſche (*Augustinus* de libero arbitrio II, 3 — 15) iſt erſt in der chriſtlichen Tiefe entſprungen; denn im Alterthum iſt der Gedanke noch unmittelbar-identiſch mit dem Sein, jetzt iſt der Riß entſtanden, und ſo muß denn die Form-idealität über das Sein wieder hinausgreifen und es in ſich faſſen. — Die Trinität wird dann in Begriffe gefaßt als die Einheit von Subſtanz, Weisheit, Liebe u. ſ. w.

β) Gott als Weltſchöpfer, im zweiten Momente des Sohnes als des λόγος προφορικός, und zwar Schöpfung der Welt im eigentlichen Sinne, d. h. Herausſetzen derſelben aus ihrem Nichtſein ins Sein (ἐκ τῶν μὴ-ὄντων). Die Welt nehmlich iſt dynamiſch in Gott; er hat ſie geſetzt als die That ſeines Willens der Liebe. Die Materie iſt nichts Abſolutes, iſt nur Geſetztes (es iſt Anſchluß an die Neuplatoniker und Fortſchritt — nehmlich in der Idee). Zeitliche oder ewige Weltſchöpfung (was ſich im rechten Begriffe der ewig-zeitlichen Schöpfung vermittelt). Vorſehung und Beſtreitung des Fatums. Gottes Allwiſſenheit und des Menſchen Freiheit (ihr Verhältniß bleibt unaufgelöſte Vorſtellung). Die Sünde und ihr Urſprung; die Erbſünde. Die Sünde mit dem Baume der Erkenntniß, durch Reflexion des Menſchen in ſich als ſires Centrum. Der Menſch als Leib, Seele und Geiſt. Schöpfung der Menſchenſeelen nach dem Creatianismus und Traducianismus (auch hier iſt die Einheit beider Anſchauungsweiſen das Rechte). Unſterblichkeit der Seelen, im tieferen Sinne des freien Geiſtes mit Vernichtung der ſchlechten Seele.

y) Gott als Welterlöser; Gottmensch und Gnade. Heftige Streitigkeiten mit den Ketzern, besonders den Gnostikern, über den Gottmenschen. Resultat: der Gottmensch ist Gott und Mensch, ganz Gott und ganz Mensch, unterschieden und doch in Einheit; dieses ist absolute Vermittlung, concreter Geist, nur so welterlösend, Aufhebung der menschlichen Natur in die göttliche. Der Gottmensch ist Gott der ewige Sohn, welcher Fleisch wird und das Fleisch überwindet, so Vermittlung des concreten heiligen Geistes ausgegossen über die Menschheit. Dieses ist absoluter Inhalt; es kommt aber nicht zum freien Begriffe, es bleibt Vorstellung und Unmittelbarkeit, selbst bei den größten Kirchenvätern erst den Anfang des Begreifens machend. Der Himmel bleibt immer noch ein Jenseits, welches in das Diesseits hereinragt, d. h. er ist nicht absolute Gegenwart des Bewußtseins, zwar auch solche aber ebensosehr zugleich projicirt, in die Ferne und Unmittelbarkeit hinausgesetzt.

d) Des Menschen Tugend und Erlösung. Verklärung der menschlichen Tugend in die göttliche. Demuth, Opferung an Gottes Willen ist Princip. Die Freiheit des Menschen, wenigstens als das Vermögen, sich von Gott durchwürken zu lassen, sich ihm hinzugeben oder nicht, wird wieder beschränkt ja aufgehoben durch die Lehre vom Sündenfalle, der Erbsünde, der Gnade und Gnadenwahl. Der Geist ringt stark nach Vermittlung, er kann sie aber noch nicht wahrhaft erreichen; es bleibt noch unaufgelöster Gegensatz, oder die eine Seite wird durch die andere absorbirt: entweder der Mensch ist Princip oder Gott; die Wahrheit ist der Mensch in Gott, Gott im Menschen,

zugleich als Unterschied und als Einheit, zugleich als Selbstständigkeit wie als Unselbstständigkeit der beiden Seiten.

b) Der tiefsinnige Augustinus insbesondre lehrte (wir lassen hier die Vorstellungen und Bilder von Engeln u. s. w. überall auf der Seite liegen, und heben nur den speculativen Gehalt heraus; wegen der Voraussetzung und Unmittelbarkeit ziehen die Bilder überall hindurch):

α) Gott ist reiner Geist, nicht so, daß Wahrheit, Güte, Schönheit, Seeligkeit Eigenschaften in ihm wären, sondern er ist selbst die Wahrheit, Güte, Schönheit, Seeligkeit als Subjectivität, Persönlichkeit. Dieses ist wahrhaft speculativ: Gott ist die Wahrheit als concrete Reflexion in sich, der Geist ist Denken, Wollen, nicht ein abstractes Subject, welches die Eigenschaften des Denkens, Wollens hätte. Gott ist raum- und zeitlos in allem Raume und aller Zeit gegenwärtig. Er ist dreieinig als Grund, Weisheit und Liebe (Vater, Sohn und Geist); und der Geist ist die umfassende Totalität (m. vgl. Proklos). Von Gott aus haben auch alle Dinge die Trinität in sich (es ist dieses systematische Idee), nehmlich als Substanz, Form und Trieb (ὕλη, εἶδος und ἐνέργεια des Aristoteles), im Menschen als Gedächtniß (auch dem Aristoteles war das Gedächtniß geistige ὕλη), Vernunft und Liebe. Gott schafft Alles aus Nichts; sein Denken ist Wille und That. Die volle Consequenz hiervon ist die absolute Bestimmung und Gnadenwahl (m. s. sogleich).

β) Die Seele des Menschen ist ideelle, unkörperliche Einheit, hat nicht Leben, Wissenschaft, Tugend, sondern ist das Leben, die Wissenschaft, die Tugend. Das Böse im Menschen ist nicht von Gott, sondern nur im

Endlichen als Negation und Privation (aber es ist positives Verneinen, Reflexion in sich). Die böse Seele ist deshalb sterblich, nur die geistige ist unsterblich. Alle Menschen sind Sünder von Natur, und alle Erlösung ist göttliche Gnade, jedoch muß der Mensch Gott entgegenkommen (darin liegt wahres Streben nach Vermittlung). Später trat bei Augustinus als consequentem Denker und Ausleger der heiligen Schrift die Freiheit des Menschen ganz in den Hintergrund, und an deren Stelle absolute Gnadenwahl. Diese Consequenz mußte eintreten, da Gott unmittelbar die in Allem würkende Kraft ist; daher auch die Behauptung, das Böse und die Sünde seien nothwendig zur Vollkommenheit des Ganzen. — Die Heiden unterdrückten alle Laster nur selbst durch ein glänzendes Laster, den Stolz (Stoiker, Römer). — Endlich ist noch besonders zu erwähnen die großartige Fassung des Gottesstaates in dem Werke de civitate Dei. M. vgl. überhaupt Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie I. §. 165 — 167.

3) Inzwischen stellt sich auch die orthodoxe Lehre der Kirche entschieden fest, und beherrscht nur mit unbedingter Macht die Geister. Sie dürfen keine anderen Bestimmungen mehr suchen. Das Gebäude muß fest, unwankend, unerschütterlich wie ein granitner Dom des Herrn stehen, an welchem alle Wellen sich machtlos brechen. Es ist das kolossale Gebäude des Katholicismus, die plastische Totalität, herrlich und unendlich großartig, ehrwürdig und heilig. Das Philosophiren muß nun bestimmter in die Scheidung von Denken und Sein, Form und Inhalt übergehen; der Inhalt ist fest bestimmt, die Form mag daran herumspielen und in sich grübeln, wenn sie nur den

Inhalt als orthodoxe Kirchenlehre an und für sich selbst absolut anerkennt. Die Philosophie wird Scholastik.

Zweite Periode.

Die Scholastik des Mittelalters.

(800 — 1400 n. Chr. Geb.)

1) Die Scholastik (Name von schola, Kaiser- dann Klosterschulen; Hauptgegenstände das trivium und quadrivium, jenes bestehend aus Grammatik, Dialektik, Rhetorik: die septem artes liberales sind die Göttinnen, welche den religiösen Thron umstehen) hat also den so eben angegebenen Charakter. Daher Trennung von Form und Inhalt, mithin Reflexionsphilosophie; Voraussetzung fester religiöser Grundlage, und ebenso Voraussetzung bestimmter logischer Formen, später völlig der Aristotelischen; dabei auch insbesondre die Weise, vorausgesetzten Subjecten bestimmte Prädicate beizulegen, z. B. dem vorausgesetzten Gott Allmacht, Weisheit u. s. w. via causalitatis, negationis, eminentiae. Die Entwickelung ist dann einerseits Formalisiren und Systematisiren des gegebenen Inhalts, bei den tieferen und freieren Scholastikern würkliche Verwandlung in Gedankenform, bei den unfreieren mehr ein Anheften dieser Form, andererseits Ausspinnen der logischen Form in ihr selbst, unaufhörliches Distinguiren, formelles Unterscheiden, Spitzfindigkeit und Grübelei. Das war die Sache, das Thun der in der Abstraction lebenden Geistlichen, sie hatten ihren Himmel über der Welt, aber so berührten sich auch oft die Extreme, jetzt im Himmel, dann im Schlamme (wie bei den Rittern); denn der Schlamm, das Fleisch war

noch nicht gehörig durchdrungen und gelichtet vom Himmel. Der Inhalt ist eine vorausgesetzte intelligible Welt, die Welt des Christenthums; diese wird in Gedankenformen umgesetzt, ihr werden die Formen angeheftet. Die concrete Würklichkeit, der Natur namentlich, wird nicht begriffen, es ist dieses nicht selbstständiges Interesse des Geistes; die Natur wird größtentheils nur aus allgemeinen religiösen Gesichtspuncten gefaßt. Selbst die sogenannte Mystik ist mit dem Scholasticismus behaftet; und erst in der spätesten Zeit tritt sie als einseitige Versenkung in den Inhalt der gehaltlosen Form entgegen, und hilft so die Scholastik stürzen.

Als eingreifend nun und vermittelnd für die christliche Scholastik ist hier auch die arabische Scholastik aufzunehmen. Auch da vorausgesetzter Inhalt der Religion des Muhammeds (einer kosmopolitischen Form des Judenthums, abstract, nicht mit dreieinigem Gott und Gottmenschen); auch da vorausgesetzte Aristotelische Form, auch Platonismus. Die welthistorische Bedeutung dieser arabischen Scholastik gründet sich namentlich darauf, daß sie die eine Seite ist, wodurch die Christen mit den logischen Entwickelungen des Aristoteles näher bekannt werden, namentlich auch durch weitere Vermittlung der Juden. Diese arabische Scholastik entwickelt sich von 800 bis 1200; von da an tritt die christliche in ihrer ganzen Kraft hervor. Die Hauptmänner in jener sind Alkendi aus Basra (820), Alfarabi (930), welcher eine Logik auf Aristotelischer Grundlage schrieb, Avicenna aus Bochara (1000), welcher sich besonders mit dem ὄν (daher Ontologie, ens) und mit Kategorieen des Wesens, wie Möglichkeit, Würklichkeit, Nothwendigkeit, Ursache und Würkung beschäftigte, Algazeli (1100), wonach die Welt

absolut nothwendig zu Gottes Selbstverherrlichung ist. Tophail aus Sevilla (1150), welcher den „Naturmenschen" schrieb und vornehmlich über die Verbindung von Form (εἶδος) und Materie (ὕλη) philosophirte, Averroes aus Cordova (1170), sehr berühmt, auch besonders über die Verbindung von Form und Materie und über den νοῦς παθητικός und ποιητικός so wie über die Unsterblichkeit der Seele speculirend. Im Allgemeinen bildete sich unter den Arabern auch ein Gegensatz der Dogmatiker und Skeptiker oder Dialektiker. — Unter den Juden ist hier Moses Maimonides aus Cordova (1131 — 1206) auszuzeichnen, von Tophail und Averroes unterrichtet. —

Die Philosophie des Mittelalters jedoch nach ihrer tieferen Vermittlungsbedeutung liegt in der christlichen Scholastik; denn das Christenthum hat den concreten wahrhaften Inhalt. Sie ist daher näher zu betrachten.

2) Zunächst nun sind in der christlichen Scholastik drei Hauptgestaltungen zu unterscheiden, nehmlich erstens das freiere Auffassen des Inhalts in der Idee, das immanente Eindringen in den Inhalt als die gediegenste Form, welche sich mehr an die Kirchenväter anschließt, doch natürlich auch selbst mit der Eigenthümlichkeit der Scholastik, besonders seit 1200, behaftet, und damit sich hinneigend zur zweiten und rspt. dritten Gestaltung, (Johannes Erigena — 850 — bis Duns Skotus — 1300 —); zweitens das unfreiere Auffassen mehr durch äusserliche Dialektik, Formalisiren und formelles Systematisiren (seit Peter dem Lombarden — 1140 — bis Ende der Scholastik); und drittens insbesondre der Streit des Nominalismus und Realismus (seit Roscellinus — 1100 —

bis Ende). Hierbei ist im Ganzen mehr nach Richtungen als Perioden zu unterscheiden. Doch entsprechen die Perioden, insofern auch den Richtungen, als zuerst (800 — 1100) noch mehr das freiere Eindringen vorherrscht, dann aber (1100 — 1400) mehr die unfreiere Behandlung, Formalismus und äusserliche Reflexion wie Systematisiren des kirchlichen Lehrbegriffes. In der zweiten Periode kommt auch Aristoteles zu unbeschränktem, einseitigem Ansehen, und die Sprache wird, auch namentlich in dem Kampfe des Nominalismus mit dem Realismus, immer barbarischer, grübleriſcher und spitzfindiger, so daß dieser ganz auf die Spitze getriebene Scholasticismus endlich in die Form der Freiheit und Innerlichkeit umschlagen und sich aufheben muß — die Selbstnegation des Extrems.

a) Freieres immanentes Eindringen des Gedankens in den religiösen Inhalt. Hier steht an der Spitze der geistvolle Johannes Skotus Erigena (850), welchem Platon und die Neuplatoniker viel galten. Seine Hauptwerke: „de divisione naturae“ und: „de praedestinatione“ zeigen von tiefem Denken und großartiger Gesinnung. Nach ihm müssen die schwierigsten religiösen Probleme durch Philosophie gelöst werden. Die Trinität begreift er, wie Proklos, als die Einheit von Urwesen (superessentialitas), Urleben (supervitalitas) und Urgeist oder Urweisheit (superintellectualitas) — man vgl. auch Krause und Suabedissen. Die Welt entsteht aus Gott durch dessen Selbstbestimmung, und Gottes Ideen sind causae rerum primordiales. Die Welt strebt zurück zu Gott, das Böse hebt sich auf, „et tunc erit Deus *simpliciter* omnia in omnibus“ (d. h. positiv, in unmittelbarer Continuität

mit Ueberwindung der negativen Seite). Dieses ist Anticipation der absoluten concreten Idee, der Weltversöhnung in der Idee des Gottmenschen, der Identität von Welt und Himmel; doch spielt wieder die Zeit in die ewige Idee, die gegenwärtige Versöhnung im Geiste; sowie denn auch hier die Voraussetzung und Vorstellung, wie im Mittelalter überhaupt, nicht absolut überwunden wird. — Hierher gehören ferner Berengar, Lafranc; aber vornehmlich Anselm von Kanterbury (1034 — 1109). Diesem ist es Geistesträgheit, wenn der Mensch nicht strebt, auch zu erkennen, was er glaubt, also den Glauben denkend zu durchdringen und zu verklären. Dieses ist wahrhafte, gediegene Gesinnung, würdig des sich im heiligen Geiste und in dem Gottmenschen wissenden Mannes, unendlich höher als das Schwärmen und Skeptisiren wie Nichtwissen heutiger Theologen. So stellt denn dieser große Mann auch den ontologischen oder reinen metaphysischen Beweis vom Dasein Gottes auf (proslog. c. 2): „der Begriff des allervollkommensten oder höchsten Wesens involvirt dessen Existenz." Es ist dieses freilich zunächst nur unmittelbare Behauptung des über das Sein hinausgreifenden Denkens oder Begriffes. Es ist aber die Idee der Wahrheit selbst, daß der Begriff Gottes (Begriff aber ist nicht Phantasie und Gott kein Ding) eben nur der göttliche Begriff, der sich im Menschen wissende Gott ist, die Idee, die sich als die für sich seiende, existirende Subjectivität des Alllebens weiß. Das ist jedoch als speculatives Resultat zu vermitteln; so erst in der neuesten Philosophie. Wie Carteſius sagt: „cogito ergo sum", und hier das sich wissende Denken das existirende Denken ist, so heißt es bei Anſelmus: „Deus cogita-

tur ergo est" oder „Dei cogitatio ipsius existentia"; der Gedanke Gottes ist das göttliche Denken im Menschen; denn Gott ist nichts Anderes als das absolute Denken durch den Menschen, der heilige Geist im Menschen; es ist hier kein Gegensatz von Subject und Object, wie etwa beim Phantasiren, Vorstellen eines Endlichen, eines Dings. Der göttliche Begriff weiß sich als alles Sein, also auch als Existenz, d. h. Dasein, tiefer Fürsichsein. Den unspeculativen Menschen (wie damals dem Mönch Gaunilo) ist das freilich nicht begreiflich zu machen; denn sie fassen den Begriff nicht und wollen ihn nicht. Ein Carteſius, Malebranche, Spinoza, Leibnitz — alle diese großen Geister haben es anerkannt, wenn auch nicht völlig vermittelt; sie kannten aber die absolute Macht des unendlichen Begriffes. Die Trinität faßt Anſelmus als Einheit von Macht, Weisheit und Liebe, jede als Totalität somit Subjectivität gedacht. Denn immer auf diese Weise fassen die tieferen christlichen Theologen die Dreieinigkeit, nicht als Ein Subject mit mehreren Eigenſchaften, sondern als Eine ſubjective Totalität, welche sich in drei Totalitäten oder Subjectivitäten unterscheidet, aber doch die Eine in allen ist, nur sich setzend unter diesem oder jenem Exponenten. Auch spricht Anſelmus den Satz aus, daß alles Würkliche nothwendig und vernünftig sei; so wie er in der Schrift: „cur Deus homo" die Nothwendigkeit entwickelt, daß nur durch den Gottmenſchen und seine Geschichte, sein Leben und seinen Tod, die wahre Versöhnung Gottes mit der Welt (die Satisfaction) stattfinden könne — die tiefste, die wesentliche Idee des Christenthums. Anſelmus ist so einer der tiefsten Denker. Die Unmittelbarkeit in seiner Idee liegt

in der Nothwendigkeit des Standpunctes. — Ferner gehört hierher Abálard (1120), Lehrer zu Paris (dieses wird bald Mittelpunct; auch Köln und Oxford sind Hauptsitze), Hugo und Richard von St. Victor (1140), sogenannte Mystiker (auch Joh. Erigena wird Mystiker genannt). Letzterer ist tiefsinnig; er nennt Erkenntniß die Vollendung alles Guten; er deducirt die Trinität in wahrhafter Weise aus der göttlichen Urliebe: „amor non potest esse nisi in tribus personis" d. h. es muß ein Gegensetzen, Unterscheiden und ein Vermitteln vorhanden sein, und die höchste absolute Form hiervon ist, daß jedes Moment Totalität, d. h. Subjectivität sei; daher 3 Personen (wie in endlicher Weise die Familienpersönlichkeit als Mann, Weib und Kind). Richard stellt dann auch die *scala coeli* auf, worauf die letzten oder höchsten Stufen Ekstasen sind, d. h. Erhebungen in die göttliche Mitte und Einheit. Die hierin noch obwaltende Unmittelbarkeit kann man dann wohl mystisch nennen. — Jetzt wird auch Aristoteles recht bekannt und berühmt (besonders seit 1200), und im 13. Jahrhundert ist die Mitte der Scholastik wie des Mittelalters überhaupt. Von der Seite der tieferen Durchdringung sind hier noch zu bemerken: Albert der Große (1205 — 1280), welcher auch eine „*summam theologiae*" schrieb (methodische Darstellung der Theologie). Nach ihm schafft Gott „emittendo intelligentias", und die Weltschöpfung ist Gottes ewiger Act. Dann betrachtet er auch die Natur (dadurch ist er ausgezeichnet), setzt Licht, den belebenden Naturgeist, und Erde als Extreme, welche durch Wasser und Luft vermittelt werden. Er unterscheidet auch das objective und subjective Gewissen.

Ferner der großartige Thomas von Aquino (1224—1274), welcher gleichfalls ein Hauptwerk als „summa totius theologiae“ schrieb. Er lehrt: Alle Dinge sind wahr in der Idee Gottes (die göttliche Idee ist das über Alles Uebergreifende und Alles in die Affirmation Zurückfassende). Das Weltganze stellt die Vollkommenheit, welche in Gott *simpliciter* ist (Gott ist aus Allem in sich reflectirt, ist die ideale Einheit), *multipliciter* und *explicite* dar. Auch das Böse ist Moment in der Vollkommenheit des Ganzen, doch negatives, sein Substrat oder Subject jedoch ist das Gute, so wie das Sein (das Affirmative, Positive) auch in der bösen Handlung noch Kraft und Gutes ist. Endlich lehrt er Gottes ewige Selbstgesetzlichkeit (macht Gott nicht zu abstractem Subject mit absoluter Willkühr, wie sein Gegner Duns Skotus). Dieser Duns Skotus nehmlich († 1308), welcher zu Köln lehrte, legte in Gott absolute Willkühr, so daß er beliebig auch andere Gesetze des Wahren und Guten setzen könne (Augustinus hingegen hatte Gott, trotz der unbedingten Gnadenwahl, doch als die absolute Subjectivität des ewig Wahren, Guten und Schönen, d. h. der Idee, selbst bezeichnet). Ueber diesen Punct wie über andere, auch vornehmlich über die Realität der Ideen, lagen die Skotisten mit den Thomisten im Streite. Endlich gehört hierher auch noch Bonaventura (1221 bis 1274), auch Mystiker genannt, welcher gleichfalls eine „*scalam coeli*“ aufstellte, und über das Princip der Individuation nachdachte. Er unterschied nehmlich die wesentliche Einzelheit von der empirischen; jene beruhe auf der Idee, der Form, diese auf der Materie, Aeusserlichkeit.

b) Formalismus und mehr äußere Dialektik des christlichen Inhalts. Dieses Moment tritt zuerst entschieden hervor bei dem Lombarden Petrus, dem magister sententiarum (1140). Es ist ein fortwährendes Aufstellen von Thesen, Distinctionen, Quästionen und Zweifeln, über Trinität, Schöpfung, Geschöpfe, Incarnation, Sacramente. Seine „quatuor libri sententiarum" sind Grundlage zu mannigfaltigen Commentaren, und es werden viele Bücher unter ähnlichem Titel geschrieben. Das Ganze ist formelle Dialektik, Zusammenstellung von Auctoritäten und Vernunftgründen für und gegen jede Lehre. Wohl stellen auch Thomas von Aquino u. s. w. ähnliche methodische Entfaltungen auf; aber bei diesen unter a. genannten Männern ist das zugleich speculatives Eindringen, hier hingegen bleibt es formell und äusserlich. Zu dieser Richtung gehört dann auch Alexander von Hales (1220) u. A. Und so wie a in b dadurch übergehet, daß sich die Dialektik der Form allmählig von der Innerlichkeit des speculativen Gedankens einseitig losreißt, um zunächst ihre Befriedigung zu finden, so stellt sich diese formelle Richtung auf ihrer höchsten Spitze aber eben auch schon der Kampf gegen sie (im Festhalten des Realismus an dem obschon selbst abstracten ideellen Wesen gegen die Unendlichkeit der geistlosen Vereinzelung) als der Streit des Nominalismus und Realismus dar, welcher die ganze Kraft des denkenden Mittelalters erregt, aber wegen des Versunkenseins in Formalismus endlich nur die Leerheit und Geistlosigkeit, nur den leeren Scharfsinn, zur vollen Erscheinung bringt.

c) Streit des Nominalismus und Realismus. Er ist die dritte Hauptgestalt in der Scholastik des Mit-

Ferner der großartige Thomas von Aquino (1224—1274), welcher gleichfalls ein Hauptwerk als „summa totius theologiae“ schrieb. Er lehrt: Alle Dinge sind wahr in der Idee Gottes (die göttliche Idee ist das über Alles Uebergreifende und Alles in die Affirmation Zurückfassende). Das Weltganze stellt die Vollkommenheit, welche in Gott *simpliciter* ist (Gott ist aus Allem in sich reflectirt, ist die ideale Einheit), *multipliciter* und *explicite* dar. Auch das Böse ist Moment in der Vollkommenheit des Ganzen, doch negatives, sein Substrat oder Subject jedoch ist das Gute, so wie das Sein (das Affirmative, Positive) auch in der bösen Handlung noch Kraft und Gutes ist. Endlich lehrt er Gottes ewige Selbstgesetzlichkeit (macht Gott nicht zu abstractem Subject mit absoluter Willkühr, wie sein Gegner Duns Skotus). Dieser Duns Skotus nehmlich († 1308), welcher zu Köln lehrte, legte in Gott absolute Willkühr, so daß er beliebig auch andere Gesetze des Wahren und Guten setzen könne (Augustinus hingegen hatte Gott, trotz der unbedingten Gnadenwahl, doch als die absolute Subjectivität des ewig Wahren, Guten und Schönen, d. h. der Idee, selbst bezeichnet). Ueber diesen Punct wie über andere, auch vornehmlich über die Realität der Ideen, lagen die Skotisten mit den Thomisten im Streite. Endlich gehört hierher auch noch Bonaventura (1221 bis 1274), auch Mystiker genannt, welcher gleichfalls eine „*scalam coeli*“ aufstellte, und über das Princip der Individuation nachdachte. Er unterschied nehmlich die wesentliche Einzelheit von der empirischen; jene beruhe auf der Idee, der Form, diese auf der Materie, Aeusserlichkeit.

b) Formalismus und mehr äußere Dialektik des christlichen Inhalts. Dieses Moment tritt zuerst entschieden hervor bei dem Lombarden Petrus, dem magister sententiarum (1140). Es ist ein fortwährendes Aufstellen von Thesen, Distinctionen, Quästionen und Zweifeln, über Trinität, Schöpfung, Geschöpfe, Incarnation, Sacramente. Seine „quatuor libri sententiarum" sind Grundlage zu mannigfaltigen Commentaren, und es werden viele Bücher unter ähnlichem Titel geschrieben. Das Ganze ist formelle Dialektik, Zusammenstellung von Auctoritäten und Vernunftgründen für und gegen jede Lehre. Wohl stellen auch Thomas von Aquino u. s. w. ähnliche methodische Entfaltungen auf; aber bei diesen unter a. genannten Männern ist das zugleich speculatives Eindringen, hier hingegen bleibt es formell und äusserlich. Zu dieser Richtung gehört dann auch Alexander von Hales (1220) u. A. Und so wie a in b dadurch übergehet, daß sich die Dialektik der Form allmählig von der Innerlichkeit des speculativen Gedankens einseitig losreißt, um zunächst ihre Befriedigung zu finden, so stellt sich diese formelle Richtung auf ihrer höchsten Spitze aber eben auch schon der Kampf gegen sie (im Festhalten des Realismus an dem obschon selbst abstracten ideellen Wesen gegen die Unendlichkeit der geistlosen Vereinzelung) als der Streit des Nominalismus und Realismus dar, welcher die ganze Kraft des denkenden Mittelalters erregt, aber wegen des Versunkenseins in Formalismus endlich nur die Leerheit und Geistlosigkeit, nur den leeren Scharfsinn, zur vollen Erscheinung bringt.

c) Streit des Nominalismus und Realismus. Er ist die dritte Hauptgestalt in der Scholastik des Mit-

telalters, um so wichtiger für die Philosophie, als er sich einestheils auf die Betrachtung der logischen Kategorieen an und für sich bezieht, und anderntheils hier nicht ontologische Formen des Wesens, sondern die logischen des Begriffes, nehmlich die Momente der Allgemeinheit und Einzelheit, Gegenstand der Untersuchung sind, weshalb hier freilich eine unspeculative Betrachtung am wenigsten zurecht kommen kann. Der Begriff nehmlich ist die Allgemeinheit, welche aus ihrer Besonderung in sich zurückkehrend die concrete Einheitsmitte beider Momente, somit die Einzelheit, die Subjectivität und Individualität ist. Diese Einzelheit nun ist bei den unmittelbaren Gegenständen zugleich wesentlich das Abstoßen ihrer in die vielen verschiedenen Einzelheiten, und so ist die unmittelbare Individualität ebensosehr allgemeine als besondere Einzelheit. Nun wurde bei den Scholastikern hierüber gestritten, ob die Idee als abstracte Allgemeinheit (Menschheit, Thierheit u. s. w.) das Wahre, Wesentliche, die Individualität hingegen nur eine Modification jener sei (wie bei Spinoza), oder ob vielmehr das Individuum das wahre Wesen sei, und jene abstracte Allgemeinheit nur ein Gemachtes, Abstrahirtes (flatus vocis — wie bei Locke). Jenes behaupteten die Realisten, dieses die Nominalisten. Es ergibt sich aber aus Obigem, daß nur die Vermittlung jener Momente das Wahre sein könne, da der concrete Begriff zwar allerdings das Allgemeine, die Gattung, zur wesentlichen würklichen Grundlage hat (wie sich dieses ja auch thatsächlich in dem Sicherhalten und Sichfortzeugen der Gattung durch die Individuen darstellt), aber, weil zur würklichen Grundlage, eben deshalb die Gattung nur Ex-

stenz hat in der Besonderung und Individualisirung, so daß das concrete Wesen ebenso allgemeine Subjectivität (Mensch, Thier u. s. w., aber nicht blos Menschheit, Thierheit u. s. w.) als besondere ist (dieser Mensch, dieses Thier). Die Scholastiker in ihrem entschiedenen Gegensatze als Realisten und Nominalisten faßten aber auf der einen Seite nur die abstracte Allgemeinheit, auf der anderen nur die besondere Einzelheit als das Wesen auf: die Vermittlung liegt in der allgemeinen existirenden Einzelheit. Auch dieser Gegensatz beruhet auf dem Gegensatze von Gedanke oder Begriff und Sein, Idealität und Realität. Der Begriff aber ist das Uebergreifende und nur so Concrete, welches sich auch zum unmittelbaren Individuum entläßt und es in sich trägt, also die Seite der Existenz, des Seins als Moment in sich hat, und nach dieser Seite zugleich in die empirische Unendlichkeit ausgelassen ist.

Dieser Streit wurde zuerst rege gemacht um das Jahr 1100 durch Roscellinus von Compiegne, welcher die Gattungsbegriffe, wie Leben, Menschheit, Thierheit für bloße gemachte Abstractionen, flatus vocis, bloße Namen (daher Nominalismus), für die wahren Wesen hingegen die Individuen erklärte. Ihm trat sogleich Wilhelm von Champeaux entgegen, welcher vielmehr die Gattungswesen, Ideen, für die wahren Substanzen, wahren Realitäten (daher Realismus), die Individuen hingegen für bloße durch accidentelle Bestimmungen gemachte Sonderungen in der Einen Idee erklärte. Schon Abälard aber suchte zu vermitteln. Die tiefsinnigsten Scholastiker waren im Ganzen Realisten (das Denken hat die Würde vor dem Sein). So Vincentius von Beauvais, der Speculator

(1240), Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Skotus, auch mehr oder weniger nach Vermittlung strebend. So auch Bonaventura. — Im 14. Jahrhunderte entbrannte dieser Streit mit besonderer Lebhaftigkeit, und die Distinctionen und Barbarismen der Sprache (doch ist das Raisoniren hierüber eitel; die fein unterscheidende Idee muß sich neue Ausdrücke, Sprachgestalten — quidditas, haecceitas, esseitas, essensialitas, entitas u. s. f. — schaffen) nahmen völlig überhand. Im Ganzen erlangte der Nominalismus das Uebergewicht, ein Zeichen der im Formellen und Aeusserlichen erstarrten Zeit, welcher die Idee eine leere Abstraction ist. Der Nominalismus wurde vornehmlich gehoben durch Wilhelm Durandus († 1332), dann durch Occam (doctor invincibilis) um dieselbe Zeit, welcher auch namentlich von Gott behauptete, daß seine Gedanken nur individuelle, die gedachten Individuen, daß hingegen die Gattungsbegriffe auch in Gott nur Abstractionen seien. Ferner gehört hierher Johann Buridan (1340), welcher sich auch besonders mit des Menschen Freiheit beschäftigte. Die Vertheidigung des Realismus durch Walter Burleigh (1330) half wenig.

3) Jetzt aber, auf dieser Spitze der Scholastik, begann der entschiedene Kampf gegen dieselbe wie gegen die ganze unmittelbare Auctorität der Kirche und deren immer größer gewordene Aeusserlichkeit und Erstarrung, sowie den fixirten Gegensatz zwischen Himmel und Welt, Kirche und Staat, Klerus und Laienstand. Die Scholastik insbesondere wurde nun gestürzt durch Mystiker, Philologen und Reformatoren.

a) Durch Mystiker, wie Taulet (1350), Raymund von Sabunde (1430), besonders Johannes Charlier von Gerson (1363 — 1429), welcher in der Seele Verstand und Wille, und in jeder Form 3 Stufen, nehmlich die sinnliche, die rationale Erkenntniß, und die übersinnliche Erleuchtung oder intelligentia simplex unterschied, und die Scholastik als ohne Mystik leer und eitel bekämpfte. Endlich Thomas von Kempen (1380 — 1471), in seiner Schrift über die Nachahmung Christi gleichfalls auf die Innerlichkeit hinweisend.

b) Durch die Philologen, welche jetzt wieder (von dem Oriente her) bekannt wurden mit den herrlichen Schätzen des klassischen Alterthums, und hingerissen von der Schönheit der Sprache und der Identität von Form und Inhalt in jenen Meisterwerken die Waffen gegen die Scholastik ergriffen. So ein Laurentius Valla, Agricola, Ulrich von Hutten, Erasmus, Vives, Melanchthon. Und die Buchdruckerkunst ließ dieses Licht bald in aller Welt leuchten.

c) Den völligen Stoß gab endlich die Reformation der Kirche, schon durch Huß, Hieronymus von Prag u. A. versucht, endlich durchgesetzt durch Luther (dann auch Zwingli, Calvin u. A.), dem Mittelalter überhaupt und der Scholastik insbesondere. Da sank zusammen vor dem erwachten Geiste der Freiheit jener kolossale Dom mit seiner Scheidung von Kirche und Staat (Welt) Clerus und Laienstand, dem Cölibate, der Armuth und dem willenlosen Gehorsam, der nur noch halb, ja was schlimmer ist, der zum großen Theile äußerlich und frevelhaft lebende Organismus des Katholicismus — er sank zusammen vor dem im Inneren wühlenden Maulwurf, vor

dem freien Geiſte, welcher die Rechtfertigung in der Innerlichkeit des Glaubens und die Entfeſſelung des Gemüthes wie Gedankens ſucht und geltend macht. Da mußte auch ſinken die Trennung von Form und Inhalt, und der Geiſt wieder frei ſchöpferiſch aus ſeinem Innern heraus zeugen. Doch begann damit auch die Negativität und die ſubjective Zerſplitterung — überhaupt das Reich des Proteſtantismus, die zweite Weltſtufe der Entfaltung des Chriſtenthums, welche jetzt (zu unſerer Zeit) ſich erhebt in die dritte der Katholicität des göttlichen Begriffes und ſo wahrhaft des heiligen Geiſtes.

So beginnt denn jetzt auch eine neue Gährung in der Philoſophie, ein meteoriſches Aufflammen des freien Geiſtes wie ein Erneuern alter Syſteme, überhaupt eine noch excentriſche, fortſchrittsloſe Uebergangsbewegung.

Dritte Periode.

Uebergangsbewegung der Philoſophie durch Erneuern alter Syſteme und neue meteoriſche Verſuche.

(1400 — 1600 n. Chr. Geb.)

1) Es iſt dieſes die Zeit der Gährung. Das Erſte iſt Rückkehr zur freien Philoſophie der Alten; aus dieſem klaſſiſchen Boden muß der Geiſt ſeine erſte Stärkung und Befreiung ziehen. Da iſt Identität von Form und Inhalt, freies geiſtiges Schaffen, Schönheit. Das Zweite ſind eigne Verſuche, aber noch excentriſch, phantaſiereich, meteoriſch, ohne Nachhaltigkeit vorüberſchwebende Morgenſcheine. Dieſer Gährungsproceß ſtellt endlich die freie feſte Geſtalt aus ſich heraus in Baco und Carteſius, feſte nachhaltige Grundlagen freier organiſcher Fortentwik-

lehung, damit Anfang der neuen Philoſophie, welche die Reſultate der alten und das tiefere chriſtliche Bewußtſein vorausſetzend organiſche Entfaltung der Philoſophie iſt.

2) Wir haben ſo zwei Momente in dieſem Uebergang zu unterſcheiden, Erneuerung des Alten und neue Verſuche. Das Erſtere iſt nur kurz zu erwähnen.

a) Erneuert wird jetzt der Platonismus und Neoplatonismus nebſt der Kabbala. Hauptſitz iſt Florenz mit Platoniſcher Akademie unter Begünſtigung der Mediceer. Hierhin gehören Nicolaus Euſanus (1401 — 1464), Marſilius Ficinus (1433 — 1499), welcher den Platon und Plotinos überſetzte, die Platoniſche Akademie ſtiftete, und die Trinität wie den Gottmenſchen nach Platoniſch-Neuplatoniſchen Principien ſpeculativ zu entwickeln ſuchte, ſodann Johann und Franz Pico von Mirandola. — Erneuert wird ferner die Ariſtoteliſche Philoſophie, beſonders von Aerzten, in den beiden Secten der Alexandriſten und Averroiſten, welche vornehmlich über des Ariſtoteles Lehre von der Unſterblichkeit der Seele und dem thätigen Nous ſtritten. Unter die Erſteren, welche die Unſterblichkeit, wie ſie behaupteten nach Ariſtoteles, leugneten (dabei konnten ſie dennoch an dieſelbe glauben; Wiſſen und Glauben fiel auseinander, es entwickelt ſich der Bruch zwiſchen Denken und Glauben, durch die neuere Zeit fortgehend), gehören beſonders Pomponatius (1462 — 1530), Portius, Zarabella. Unter die letzteren, welche die Unſterblichkeit, wie ſie behaupteten nach Ariſtoteles, annahmen, gehören namentlich Zimara und Cäſalpinus (1509 — 1603). Ariſtoteles wird überhaupt in die Schulen eingeführt und darin erhalten (trotz der Polemik

auch gegen ihn kann man doch den großen Geist nicht entbehren). Melanchthon empfiehlt seine Schriften gegen die Schwarmgeister. Erst die Wolf'sche Schule stürzt den Aristoteles völlig. — Ferner wurde der Stoicismus erneuert von Justus Lipsius (1547 — 1606), die Atomistik von Berigard und Magnenus. Endlich auch der Skepticismus (das ist wesentlich, Carteſius setzte sich ihn voraus) von Montagne (1533 — 1592), Charron (1541 — 1605), Sanchez (1562 — 1632) und Levayer (1586 — 1672), welche den Skepticismus theils als Waffe gegen die Freiheit und für die positive Auctorität, theils als Waffe für die Freiheit und gegen die positive Auctorität gebrauchten. Denn beides kann aus der Skepsis resultiren; sie ist der zweigestaltige Januskopf und die unstäte verdächtige Doppelzüngigkeit (man denke dabei nur an Bayle).

b) Das Zweite sind neue selbstständige Versuche, ohne noch Grundlage für organische Fortentwickelung zu sein. Es lassen sich hierin 2 Formen unterscheiden, einmal die mehr unmittelbare des Gemüths, der trüben Gährung und Phantasie — Theosophie und Mysticismus, zweitens die klarere mehr gedankenmäßige, wenn auch mit großem Schwunge der Phantasie verbunden (m. vgl. die dritte Periode der alten und der neuen Philosophie). Das Ganze aber ist Flügelschlag des neu erwachten Geistes.

α) An der Spitze der ersten Form stehet Theophrastus Paracelsus der genialе Arzt (1493 — 1541), Reformator des Hippokratisch-Galenischen Systems. Er stellt in medicinischer wie in philosophischer Beziehung die in sich reflectirte freie Subjectivität, aber auch in ihrer

Harmonie mit dem All, an die Spitze, wie Luther in religiöser, Carteſius in freier philoſophiſcher Beziehung that. Er ſetzt 3 Elemente: Salz, Schwefel, Queckſilber (es ſind Bilder für allgemeine oder aſtraliſche Gedankenbeſtimmungen: Kryſtalliſation oder Conſiſtenz in ſich, ideelles bewegendes Princip des Wachsthums und Verbrennens, und endlich lautre Flüſſigkeit als Möglichkeit der Kryſtalliſation — 2 Extreme und eine Vermittlung). Dieſen entſprechen Erde, Luft, Waſſer, dann Leib, Geiſt, Seele (Leib die Kryſtalliſation, Materie; Geiſt das andere Extrem, die Formthätigkeit, Idealität; Seele das vermittelnde Moment, Bildſamkeit, alſo das Formloſe, worin die Formthätigkeit (Geiſt) die würkliche Form (Leib) erzeugt). Der Menſch iſt Mikrokosmus, in Harmonie, unendlicher Verſchlingung mit dem Makrokosmus, der Welt, und Gott, aus welchem er in die Tiefe aller Dinge ſchaut. Hierhin gehören außerdem Weigel (1533 — 1588) und Rob. Fludd († 1637), welcher Materie und Form, Finſterniß und Licht als Principien ſetzte und zwar ſo, daß das Licht an der Finſterniß ſeine ewige Vorausſetzung hat und ſich aus ihr befreit („die Finſterniß, die ſich das Licht gebar"), und in Allem die Einheit der Doppelkraft von Zuſammenziehung und Ausdehnung (virtus septentrionalis und australis) fand. Der tiefſinnigſte aber unter dieſen Theoſophen iſt unſtreitig Jac. Böhme (1574 — 1624), welcher ſich in der Gottheit Tiefen verſenkte und in trüber, gährender, bildlicher Weiſe die abſolute Idee anticipirte, ſo die Morgenröthe der deutſchen Philoſophie im Aufgange iſt. Er faſſet Gott als das ſüße Licht und die milde Liebe, welche ſich aus ihrer eignen Vorausſetzung, dem herben

und bittern, zornigen und eifrigen Feuer (welthiſtoriſch als das Chriſtenthum aus dem Judenthum) ewig hervorhebt. Die große göttliche Magie beſtehet in dem Ringen, dem Kampfe beider Momente. Gott iſt überhaupt nur als Trinität zu faſſen, als Unterſcheiden und Inſichgehen, Setzen, Vorausſetzen und Reſultiren, Zuſammenſchließen ſeiner mit ſich ſelbſt. So Gott ſich ſelbſt findend iſt die Bewegung der ſich auslaſſenden Freude, und dieſes Auslaſſen iſt Ausbreiten ſeiner und damit Verherrlichung im Weltſchaffen, wodurch der finſtere Grund in Gott beſiegt und herrlich geſtaltet, verklärt wird. In Gott lebt Alles, und Alles iſt mithin auch als dreieinig zu faſſen, die Natur als Einheit von Salz, Merkur und Schwefel; ja der heilige Menſch iſt ſelbſt Gott, Gott gebährt ſich aus in ihm und lebt ſo in ihm, er in Gott und ſchaut und erkennt ſo Alles in Gott (das iſt denn freilich in bildlicher Weiſe gehalten, gährend und trüb, zugleich voll von Phantasmen; es iſt nicht freies beſonnenes Denken, mehr Unmittelbarkeit, religiöſe Gährung, daher denn auch Vorausſetzung des göttlichen Proceſſes; daher verſenken ſich ſchwärmeriſche, myſtiſche Gemüther in Böhme's Schriften; daher auch iſt es falſch, Böhme'n an die Spitze der neueren Philoſophie zu ſtellen; neben Baco hat nicht Böhme, ſondern Carteſius zu ſtehen — m. ſ. unten).

β) Zur zweiten Form gehören Cardanus, Taurellus, Peter Ramus (1515 — 1572), welcher den Ariſtoteles bekämpfte (dieſer Kampf auch gegen Ariſtoteles war nothwendig zur Vermittlung des freien Denkens; denn Ariſtoteles war poſitive Auctorität, wie die Kirche, geworden). Daher denn die Ramiſten und An-

tiramisten. Ferner Telesius, Patritius (1529 — 1593), welcher eine großartige Naturanschauung aufstellte, die Natur als unendlich thätiges raumgestaltendes Licht aus dem Urlichte auffaßte. Sodann Campanella (1568 — 1639), welcher die Primalitäten des Seins, Wissens, Wollens und Könnens zu entwickeln strebte, und vor Allen Giordano Bruno aus Nola (1550 — 1600). Diesem ist das Universum das unendliche in sich lebendige, sich in sich unterscheidende und zusammenschließende Eine. Gott ist die absolute Identität von Formthätigkeit und Materie, Geist und Stoff. Die Formthätigkeit ist die Identität der würkenden und teleologischen Ursache. Die Materie ist nur die Möglichkeit des göttlichen Sichselbstbestimmens, des Sichbewegens, Sichaufsichselbstbeziehens. Gottes Sein ist Würken, und dieses Würken ist ewige freie Nothwendigkeit, nothwendige Freiheit. Sein Würken ist immanentes Gestalten und Verwürklichen; und so ist Gott der immanente Weltgeist, zugleich in sich reflectirt, unendliche Einheit und Vernunft, einfaches Allbewußtsein, überall gegenwärtiges Centrum. Alles ist gut, von dem Guten und für das Gute, die Disharmonie nur ein schärfender Ton der unendlichen Harmonie. Bruno bekämpfte auch den Aristoteles, obschon er Vieles von ihm aufnimmt; er bekämpfte mehr den Aristoteles der Schulen; Bruno ist der Böhme dieser Seite, der wissenschaftlichere Böhme; doch ist Böhme tiefer wenn schon trüber (Bruno ist nicht auf dem Standpuncte der Eleaten; wohl aber ist er dem Spinoza ähnlich, der Spinoza der Phantasie).

3) Aus allen diesen Gährungen also heben sich endlich feste nachhaltige Gestalten hervor, Grundlagen organi-

scher Fortbildung, besonnene Herausbildungen des Standpunctes des Weltgeistes, des Weltbewußtseins in philosophischer Form. So sehr man einen Böhme, einen Bruno schätzen mag, so wird doch schon die einfache Betrachtung, daß sich von ihnen aus keine organische Fortbildung begründet hat, eine Hereinziehung dieser Männer in die Geschichte der neuen freien Philosophie zurückweisen. Mögen diese Männer tiefe Standpuncte anticipirt haben, mag man später mit Begeisterung von ihnen reden: es fehlt ihren Entwickelungen das einfache Hinstellen des springenden Punctes, von welchem aus die neuere Philosophie sich fortgestalten muß. Dieser springende Punct ist die reine Freiheit des denkenden Ich, ist das concrete Bewußtsein in seiner Freiheit. Und da dieses freie Ich als concretes (es ist nicht das Ideale der alten Philosophie) die doppelte Bewegung ist, das Sein in Denken und das Denken in Sein umzusetzen, oder den Geist als Resultat der Natur und die Natur als Resultat des Geistes zu fassen, welche Bewegung sich endlich auflöst in die Idee des durch die Natur als Vermittlung hin aus seiner eignen Grundlage, der absoluten Idee, resultirenden, sich selbst erzeugenden concreten Geistes, oder göttlichen Selbstbewußtseins, welches selbst das menschliche ist, und menschlichen, welches selbst das göttliche ist (nicht mehr als Ekstasis): so sind in Baco und Carteſius diese beiden Richtungen repräsentirt, so wie sich denn von ihnen aus Reihen fortziehen durch Hobbes, Gaſſendi, Locke, durch Malebranche, Spinoza, Leibnitz. Hier ist der springende Punct, das freie concrete Ich, hier daher der Anfang der neuen

freien philoſophiſchen Entwickelung — der Philoſophie der neuen Zeit.

Dritter Abſchnitt.

Die Verwürklichung der concreten Idee und des concreten unendlichen Bewußtſeins in der neuen Chriſtlich-Germaniſchen Welt.

(Von Baco und Carteſius bis Hegel — 1600 bis 1800 n. Chr. Geb.)

Charakter und Eintheilung.

1) Vorausgeſetzt iſt nun die alte Philoſophie und die Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins im Mittelalter. Hiernach muß ſich die neuere Philoſophie beſtimmen; ſie muß das ſich ſelbſt aus jenen und über ſie hinaus erzeugende Reſultat und eben damit zugleich die Negativität gegen dieſelben ſein, d. h. ihr Aufgehobenwerden in concretere Idee. Die abſtracte Idee der alten Philoſophie iſt damit aufbewahrt, daß die allgemeinen Gedankenformen fortwährend der allgemeine Geiſt der Philoſophie bleiben; damit aufgehoben, daß das concrete Bewußtſein, d. h. daß der Geiſt, welcher die Rückkehr iſt aus Idee und Natur, ſich realiſirt und ſomit die logiſche Idee nur als die allgemeine Grundlage anſchaut, wogegen er ſich als die freie Alles in ſich zurückfaſſende Concretion, den unendlichen Springpunct der Lebensfülle weiß, worin die ganze logiſche Idee nur Moment iſt, nur momentielle (um ſo zu ſagen) nicht abſolute Totalität, welche vielmehr der concrete Geiſt iſt. Daher iſt das Bewußtſein jetzt das bewußte Unterſcheiden und Gegenſetzen wie weiterhin

Vermitteln von Wiſſen und Sein, Geiſt und Natur, und die concrete Idee iſt nicht allgemeiner über und vor beiden ſchwebender Logos, ſondern concrescirende und Alles entwickelt umſchließende Tiefe, welche auf ihrer höchſten Spitze den unendlichen Gegenſatz, welcher geſetzt iſt, endlich in Eins zuſammenzieht und auflöſt, aber als reſultirende Einheit, ſomit als Subjectivität, welche nur iſt als die abſolute Bewegung des Gegenſetzens der Totalitäten (Geiſt und Natur) und der Auflöſung des Gegenſatzes. Im Mittelalter iſt zwar das concrete Bewußtſein, das chriſtliche vorhanden, aber unmittelbar in dem Sinne des Vorausgeſetztſeins des abſoluten Proceſſes und der Gegenſtellung von Himmel und Welt, im Gedanken als Philoſophie des Chriſtenthums, d. h. als Philoſophie im vorausgeſetzten Inhalte der chriſtlichen Religion. Somit iſt hier das concrete Bewußtſein in die zwei abſtracten Seiten zerriſſen, in Form und unmittelbaren Inhalt, und die Form iſt abſtract, weil ſie nicht in immanenter Identität mit dem Inhalte iſt, der Inhalt iſt abſtract, weil er nicht der Formvermittlung immanent iſt, d. h. der Inhalt iſt zwar an ihm ſelbſt concret, aber dieſe concrete Totalität iſt, philoſophiſch betrachtet oder in philoſophiſcher Beziehung, abſtract, weil die reine Gedankenform gegenüberſteht und nur damit verbunden und vereinigt wird, und eben deshalb das Selbſtbewußtſein des Philoſophen nicht ſich ſelbſt in ſeiner göttlichen Beſtimmtheit als alle Wahrheit weiß, ſondern eine göttliche Totalität jenſeits ſeiner. Das Concrete iſt eben nur das Concresciren von Inhalt und Form, d. h. als deren innere abſolute Einheit, dieſes alſo, daß das Bewußtſein die göttliche Totalität nicht als

ein Jenseits sich gegenüberstellt (denn in diesem Falle ist das Bewußtsein noch Projiciren seines eignen absoluten Wesens, und stellt sich seinem eignen Wesen gegenüber), sondern daß das Bewußsein diese göttliche Totalität zur entwickelten concreten Gegenwart seiner selbst zurücknimmt, und das Göttliche so nicht mehr als sein Anderes, sondern seine eigne Tiefe der ideellen Bewegung als das Göttliche weiß, d. h. also daß Gott als absolut concreter Geist würklich ist — die realisirte Idee des Gottmenschen, welcher wie in der Unmittelbarkeit der Religion so auch in der absoluten Vermittlung der Philosophie da sein muß. Was hiergegen von dem Standpuncte unmittelbarer, religiöser oder philosophischer Gestalten aus eingewendet und vorgeworfen wird, Selbstvergötterung, ist eine Rede, gegen welche die Philosophie sich ganz gleichgültig verhalten kann, indem sie den Redenden einfach bemerklich macht, daß der Unterschied nur in Vergötterung des Gemüths und endlichen Denkens auf der einen, und auf der andern speculativen Seite in Göttlich-setzen des unendlichen Alles in sich fassenden Denkens besteht (und Gott ist nicht Gemüth oder endliches Denken, sondern unendliches Denken und geistiges Schaffen). Denn in arger Täuschung und Bewußtlosigkeit sind alle diejenigen befangen, welche meinen, ihr Gott könne je etwas Anderes sein als Vorstellung oder Begriff des Wesens des Vorstellenden oder Begreifenden; das Bewußtsein kann aus sich und seinem Wesen nicht heraus. Hierauf beruht die ganze religiöse Entwickelung. Die Philosophie hat aber die Kraft, den Gegensatz von Gott und Mensch, welchen die Religion noch bestehen läßt, als den Gegensatz des Bewußtseins in sich selbst aufzulösen in die absolute Identität, und erst

hierdurch ist sie das Begreifen ihrer selbst und aller Wirklichkeit. Denn es ist thörigt, zu behaupten, man begreife die Wirklichkeit, wenn man nicht das göttliche Denken und Begreifen wäre. Daß nun diese speculative Alles abschließende Idee, das Endresultat der neueren Philosophie, von den unspeculativen Menschen auf alle Weise mißverstanden wie angefeindet wird, weiß die Philosophie als nothwendige Kreuzigung Gottes von ungöttlicheren Standpuncten aus. Aber Gott ist die Macht alles Anderen und die Verklärung wie der Sieg aus der Kreuzigung.

2) Die neue Philosophie ist somit die freie, d. h. in der Identität von Form und Inhalt von Innen heraus schaffende, Entwickelung der concreten Idee, und unterscheidet sich dadurch ebenso vom Mittelalter als der alten Zeit, bewahret dieselben aber in ihrem concreten Bewußtsein auf. Sie ist so zwar, eben weil sie die concrete Idee ist, der tiefste Gegensatz von Denken und Sein, Geist und Natur, Subject und Object, aber wesentlich als die Bewegung diesen Gegensatz aufzuheben und in die absolute Idee aufzulösen. Ihr Anfang ist das Aufstellen des Gegensatzes und die nur unmittelbare also mit der Voraussetzung behaftete Lösung desselben. Ihr Ende ist die absolute Vermittlung und Lösung. Ihre Mitte ist die Uebergangsbewegung von der Voraussetzung zur absoluten Vermittlung.

3) Hieraus ergibt sich denn auch die Eintheilung der neueren Philosophie. Das Bewußtsein überhaupt ist das concrete gegen die ganze alte Philosophie gehalten und eben so an und für sich. Aber so als concretes Bewußtsein, welches nicht blos das Wesen des Würlichen, die logische Idee, entwickelt und fasset, sondern der sich

ſelbſt faſſende concrete Geiſt als das Reſultat der vorausgeſetzten unendlichen Totaldiremtion iſt, hat doch daſſelbe wieder die drei Stufen der Unmittelbarkeit, der Negativität dagegen und der abſoluten Vermittlung, oder des unmittelbaren concreten Bewußtſeins, des concreten Selbſtbewußtſeins, und des abſoluten concreten Bewußtſeins in ſich, welchen Stufen aber jetzt nicht mehr die Formen der logiſchen Idee entſprechen (man nehme dieſes denn in dem ganz allgemeinen Sinne der Unmittelbarkeit und Vermittlung), ſondern die Formen des Bewußtſeins (unmittelbares Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, allgemeines vernünftiges Bewußtſein — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 413 — 439), jedoch in dem Sinne, daß hier überhaupt das abſolute, das philoſophiſche Bewußtſein geſetzt iſt, und mithin jene Stufen auch nur als Stufen nicht der Phänomenologie des Geiſtes, ſondern eben des abſoluten Bewußtſeins exiſtiren. An die Stelle aber der logiſchen Idee tritt die concrete Idee als der Gegenſatz von Natur und Geiſt und deren Einheit, und dieſe Idee verhält ſich in Beziehung zu jenen Stufen des Bewußtſeins ſo, daß das Erſte der unmittelbare Gegenſatz und die unmittelbare Einheit iſt; das Zweite die Subjectivität, welche den Gegenſatz in ſich hereinzieht und ihm die immanente Vermittlung gibt, jedoch als negative das Object einerſeits verſchwinden läßt, andererſeits mit ihm als innerem Anſtoße und Progreß ins Unendliche behaftet bleibt; das Dritte endlich das abſolute Subject, welches das endliche Subject und das Object frei aus ſich als in einander umſchlagende Totalmomente entläßt und eben ſo frei als deren Macht in ſich zurückſchließt, und ſich als das Setzen

aller Würklichkeit und die ihrer selbst gewisse absolute Wahrheit weiß. So erhalten wir drei Perioden der neueren Philosophie, nehmlich:

a) Erste Periode. Das concrete Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit. Von Baco und Carteſius bis Hume (1600 — 1780).

b) Zweite Periode. Das concrete Bewußtsein in seiner negativen Vermittlung. Von Kant bis Fichte (1780 — 1800).

c) Dritte Periode. Das concrete Bewußtsein in seiner absoluten Vermittlung. Schelling und Hegel (1800 ff.). Die absolute Würklichkeit der Philosophie und damit Uebergang in den dritten Theil.

In den beiden letzten Perioden (es kommt hier überhaupt nicht auf Zeitdauer, sondern nur auf die Idee an) ist die Entwickelung in der größten Lebendigkeit und die Zeit im Zurücktreten zugleich und Sichverdichten wie Sicherfüllen. In diesen Perioden ist überhaupt der Weltgeist in der mächtigsten Bewegung. Es ist Sichherumwerfen in allen Gegensätzen und Ausgeburt der absoluten Idee.

Erste Periode.

Die neuere Philosophie in der Unmittelbarkeit des concreten Bewußtseins.

(Von Baco und Carteſius bis Hume — 1600 bis 1780 —).

Charakter und Eintheilung.

1) Das Philosophiren ist frei geworden. Es hat die Auctorität abgeworfen und beginnt mit dem Ich und seinem präsenten Inhalte. Glauben und Denken sind in die Entzweiung gerathen, das Denken hat sich aus

sich selbst emancipirt und beschreibt nun alle Negationen in sich, damit es überwinde. Es kann nicht anders sein, als daß Glaube und Gedanke bei frei strebendem Geiste sich zunächst entzweien; der Gedanke reißt sich heraus aus dem unmittelbaren Boden, und der Begriff ist an und für sich zugleich die Negativität gegen die Vorstellung (obwohl andererseits ebensosehr die höhere Affirmation ihres Inhaltes). Jetzt wird so die Betrachtung selbst wieder frei, organisch, wie bei der alten Philosophie.

2) Zunächst stehen wir nun aber auf dem Boden des unmittelbaren concreten freien Bewußtseins, eines Bewußtseins also, wo die Entzweiung in Denken und Sein, Geist und Natur, sowie deren Einheit im Geiste oder der Natur selbst noch unmittelbar und vorausgesetzt ist. Da nun die vollständige Vermittlung auf der einen Seite Uebergang vom Sein in das Denken, von der Natur in den Geist, auf der anderen Uebergang vom Denken in das Sein, von dem Geiste in die Natur erfordert, also erstens der Geist als vermittelt durch die Natur und deren Resultat und Blüthe, und zweitens die Natur als vermittelt durch den Geist und gesetzt von ihm erscheinen muß (denn die concrete Idee ist, daß die Natur ebenso die Voraussetzung und der Grund des Geistes, als der Geist die Wahrheit und der voraussetzende Grund der Natur ist); so muß sich auch die Philosophie in diese beiden Seiten dirimiren.

a) Auf der ersten daher muß die Natur als Grund erscheinen, und so die Einheit zwischen Natur und Geist durch die Natur selbst begründet sein. Die Natur wird so zur Totalität, welche sich und ihr Anderes in sich fasset, über ihr eignes Andersein hinausgreifend es in sich

zurücknimmt. Hierbei kommt es nun auch nicht darauf an, daß in solchem Fortgange endlich auch zu Gott gekommen wird als einem Vorausgesetzten. Denn Gott ist dann, insofern er nicht vorausgesetzt sondern vermittelt und herausgesetzt ist, nur das Wesen des Menschengeistes, welches also mit diesem selbst aus der Natur resultirt und in ihr liegt, wie dieses denn in der höchsten Consequenz dieser Lehre (bei den sgt. Materialisten) entschieden und mit vollkommnem Bewußtsein ausgesprochen wird. Wird nun dieses Resultat dann als Grund ausgesprochen, so ist dieses nur die Anerkennung, daß der Geist, obschon vermittelt durch die Natur, doch das Erste und die Wahrheit derselben ist, und dieses ist mithin der Umschlag dieser Richtung in die zweite. Diese erste Richtung ist überhaupt zu bezeichnen als Empirismus und Realismus, als Erfahrungsphilosophie. Sie hat gleichen Standpunct mit der empirischen Wissenschaft überhaupt, hat aber eine metaphysische Richtung, d. h. sie geht von dem Bewußtsein aus, auf ihre Weise das Wesen des Würklichen zu fassen und den Geist aus der Natur zu begreifen, während die empirische Wissenschaft als solche nur die Erscheinungen unter Formen, Klassen, Gesetze bringen will, mit der Bedeutung, daß „in's Innere der Natur doch kein erschaffener Geist dringe", und daß Natur wie Geist an und für sich selbst unbegreiflich seien. Es ist diese Richtung so auch allerdings, nach der Weise ihres Erkennens, im Gegensatze zu der Philosophie, gewinnt aber philosophische Bedeutung theils durch die Absicht, das Wesen fassen zu wollen und die in dieser Beziehung aufgestellte Erkenntnißtheorie sowie die metaphysischen Voraussetzungen, von welchen sie doch wieder ausgehet, theils auch

negativ Bedeutung für die Philoſophie dadurch, daß die ſpeculative, die wahrhafte Philoſophie nur durch ihre Ueberwindung die freie Gewißheit und Vermittlung ihrer Wahrheit erhält; daher denn die zweite ſpeculative Richtung jene als ihre Negativität in dieſer Periode ſtets zur Seite hat und bekämpft.

b) Auf dieſer zweiten Seite hingegen muß vielmehr der Geiſt und das Denken als Grund erſcheinen, und ſo die Einheit zwiſchen Geiſt und Natur begründen, d. h. der Geiſt muß als Setzen und Vorausſetzen der Natur zugleich er ſelbſt und ſein Anderes ſein, ſein Anderes über es hinausgreifend in ſich zurücknehmen. Hier iſt denn der abſolute Geiſt das Vorausgeſetzte, welches als der Grund von beiden den endlichen Geiſt und die Natur zuſammenſchließt (wie unter a) die Natur dieſes Vorausgeſetzte iſt). Aus dem abſoluten Geiſte hat auch der Menſch die Idee (angeborne Idee, Idee aus Gott), und dieſe Idee iſt die Wahrheit und der Begriff von Natur und Geiſt. Der abſolute Geiſt iſt das Urband zwiſchen den Entzweiten und Entgegengeſetzten. Der abſolute Geiſt iſt aber das Vorausgeſetzte, welches in der vollen Conſequenz der erſten Richtung als Reſultat zum Vorſchein kommt (als der philoſophiſche Menſchen- reſpt. Weltgeiſt); und dieſes iſt die Spitze, worin beide Seiten zuſammengehen und ſich ergänzen, worin ſich die Nothwendigkeit der Doppelbewegung enthüllt. Dieſe ganze Seite iſt als ſpeculative Philoſophie, Rationalismus und Idealismus zu bezeichnen; ſie iſt die eigentliche Philoſophie, welche aber durch die andere Seite zur Vermittlung hingetrieben wird (m. denke z. B. nur an die angeborene Idee, wie ſie Carteſius und Leibnitz gegen Hobbes und Locke als ein Verwirk-

lichen, Vermittlen ihrer selbst bestimmen müssen). Wegen der Unmittelbarkeit jedoch und dem Befangensein des concreten Geistes in dem harten Gegensatze von Natur und Geist ist auch die ganze speculative Philosophie dieser Periode bald mehr bald weniger in den Verstand entäußert, am vollständigsten auf ihrer formellsten Spitze bei Wolf.

c) In beiden Richtungen aber ist jetzt der freie concrete Geist vorhanden, das freie Ich, welches den Inhalt seines inneren Wesens und unmittelbaren Anschauens ohne alle Auctorität aus seiner Präsenz herausetzet. Beide Richtungen haben ferner nur in dieser ersten unmittelbaren Periode ein unterschiedenes Dasein, oder vielmehr eine weltgeschichtliche Berechtigung zu unterschiedenem Dasein. Denn wenn auch später noch (nach Kant) Erfahrungsphilosophie auftritt, so ist sie machtlose, bedeutungslose Erscheinung, in der Weltgeschichte schon aufgehoben, ein Muhamedanismus nach schon öffenbartem Christenthume. Daß aber diese Richtungen nur hier ein berechtigtes unterschiedenes Dasein haben, folgt aus dem Wesen des concreten Selbstbewußtseins, worin sich die Philosophie durch Kant vertieft, und worin sich jener unmittelbare Gegensatz aufhebt. Jenes Selbstbewußtsein nehmlich, wie es aus dem unmittelbaren Bewußtsein herausbringt, weiß nun sich als die absolute Macht, und wenn es auch als solches nur ein endliches ist, zieht es doch alles Sein und Object in sich herein und ist der Ständpunct, worauf alles Angeschaute nur als Bild und Form im Geiste und für den Geist gewußt wird, und so der Geist in seiner eignen Phänomenologie sich Alles in Allem ist. Hier hat daher der Anfang vom Sein und Objecte als

dem Grunde ganz seine Bedeutung verloren; sie werden widerstandslos zermalmt von dem Ich, und haben kein Sein-für-sich, sondern nur für Anderes als angeschaute und gewußte. Im absoluten concreten Bewußtsein endlich weiß sich der Geist als Grund von Allem, entläßt die Gegensätze frei aus sich und nimmt sie in sich zurück. Hier kann mithin von Erfahrungsphilosophie gar keine Rede sein.

3) Indem so diese beiden Seiten durch diese Periode hinlaufen, hat diese weiterhin auch eine Stufenentwicklung in sich. Zuerst nehmlich ist die Bewegung eine erste unmittelbare, welche dann, angelangt auf ihrer Spitze, zweitens in sich reflectirend und das unmittelbare Vermitteln wird, so in der Reflexion des Wesens der unaufgelöste Widerspruch der Unmittelbarkeit und Vermittlung in sich, so wie Kreisen in der formellen Logik und ihren unaufgelösten Gegensätzen, dann drittens die Befreiung des Bewußtseins von seinen bloßen Voraussetzungen, und damit Uebergang in das Selbstbewußtsein. So erhalten wir in dieser Periode drei Stufen:

a) Stufe der ersten Unmittelbarkeit in den beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus. Von Baco und Carteſius bis Locke und Leibnitz (1600 — 1690).

b) Stufe der Reflexion in den beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus. Von Locke und Leibnitz bis Kant (1690 — 1780).

c) Stufe der Befreiung und des Uebergangs. Berkeley, Rouſſeau, Hume (1710 — 1780).

Erste Stufe.

Erste Unmittelbarkeit des concreten Bewußtseins.

(Von Baco und Cartesius bis Locke und Leibnitz — 1600 bis 1690).

Wir haben hier also die zwei Seiten der Erfahrungsphilosophie und der speculativen Philosophie zu entwickeln. Dort Fortschritt von Sein und Natur zu Denken und Geist, hier Fortschritt von Denken und Geist zu Sein und Natur. Zusammentreffen im absoluten Geiste als Resultat und Voraussetzung. Jene Seite geht durch Baco, Hobbes, Gassendi hin, diese durch Cartesius, Malebranche, Spinoza. Alles Uebrige: Skepticismus, Mysticismus u. s. w. hat hier keine wesentliche Bedeutung.

Erste Seite des Gegensatzes.

Die Erfahrungsphilosophie und der Realismus.

1) Sie bestehet also im Fortschritte vom Sein und der Natur zu dem Denken und Geiste. Ersteres ist Grund, letzteres Resultat, es ist Darstellung des zeitlichen Vermittlungsganges, worin das wesentliche Moment der Negativität des Spätern gegen das Frühere, mithin der sich vermittelnden Selbsterzeugung des Spätern, verkannt ist. Alle anderen Voraussetzungen (ernstlich oder aus Politik gemacht), aus Glaube, Religion u. dgl., gehen die Wissenschaft an und für sich nichts an. Das Sein ist nun aber ebensosehr natürliches als geistiges (obschon in concreterem Sinne die Natur dem Sein entspricht); dann wird aber letzteres eben auch als Unmittelbarkeit und Natur aufgenommen, und die Gedanken von Natur wie Geist sind Resultate, Seinsblüthen.

2) Die Weise dieses Philosophirens ist demnach die analytische Methode der Erhebung des vernommenen Inhalts zu allgemeinen Gedankenformen, die synthetische der Bestimmung nach Erfahrung, und die zeitlich-genetische als Auffassung der erscheinenden Entwickelung des Würklichen in allgemeinen Formen, Wesenskategorieen; wobei dieses Philosophiren die logischen Kategorieen nur voraussetzt, ohne ein freies speculatives Bewußtsein über sie zu haben und sie zu beweisen, und als seinsollendes Philosophiren von der Ansicht ausgeht, daß auf diese Weise das Wesen gefaßt werde. Eben hierdurch nehmlich gibt sich dieser höhere Empirismus den Anstrich und macht die Prätension der Philosophie; es ist aber eine Empirie, welche sich als Reflexionsphilosophie des Verstandes benimmt, und für die speculative, die wahrhafte Philosophie die Bedeutung der Verarbeitung des empirischen Reichthums zu abstracten Gedankenformen, und der Hinweisung auf die Vermittlung des Geistes hat. Diese Philosophie will so zugleich eine besonnene Erkenntnißtheorie sein, ist aber in der That ein Aufstellen der Lehre des Erkennens vor dem Erkennen, also Widerspruch und Bewußtlosigkeit, wie auch Voraussetzen der Kategorieen. Das Letzte, die Endconsequenz hierbei ist (wie es in der zweiten Stufe hervortritt), daß der Versuch gemacht wird, die Kategorieen selbst aus der Empirie zu deduciren, wobei aber die Nothwendigkeit und Wesentlichkeit derselben zu Grunde geht und zugleich vergessen wird, daß die Deduction selbst die Kategorieen stets schon voraussetzt. So bei Locke, dem reflectirenden Metaphysiciren; wovon näher in der nächsten Stufe.

3) In dieser Richtung sind nun näher hervorzuheben:

a) Baco von Verulam als Grundleger,

b) Hobbes und Gassendi als Ausführer zur metaphysischen Consequenz.

Erste Form.

Die Grundlegung des Baco von Verulam.

(Seit 1600.)

1) Baco von Verulam aus London (1561 — 1626), welcher sich von den Banden des Aristoteles und der Scholastik vollständig befreite und mit Abwerfung aller Auctoritäten und äußeren Voraussetzungen auf den präsenten Inhalt des Ich, auf das unmittelbar anschauende und vernehmende Ich und besonnenes Durchdenken seines Inhalts hinwieß und verlangte, auf diese Weise die Wahrheit ganz von Neuem zu ermitteln, zu welchem Zwecke er selbst eine „*magnam scientiarum restaurationem*“ begann, und in einigen Werken, namentlich „de dignitate scientiarum“ und novum Organon“ würklichen Grund legte — dieser Baco stehet somit an der Spitze des neueren freien Philosophirens von der Seite der Erfahrungsphilosophie her, und ist zugleich der Vater und Heerführer der neueren empirischen Wissenschaften.

2) Zu betrachten ist zuerst seine Eintheilung der Wissenschaften in dem Werke: de dignitate scientiarum, und sodann das *Organon*.

a) Baco macht die Eintheilung der Wissenschaften nach Gedächtniß, Phantasie und Verstand in Geschichte, Poesie und Philosophie (was denn freilich so verstanden werden muß, daß der Verstand das allein

Wissenschaft bildende Princip ist, und nur, jenachdem er sich mehr im Elemente des Gedächtnisses oder der Phantasie oder rein in sich selbst bewegt, die Wissenschaft der Geschichte, der Poesie und der Philosophie, letztere mithin als das Uebergreifende, erzeugt. Das ist dann aber psychologischer Formalismus, und nur das Unterscheiden der historischen und philosophischen Sphäre von Bedeutung, nur daß auch so die wahrhafte Philosophie die Geschichte übergreifend in sich aufnimmt). Religion und Theologie fallen aus dem wissenschaftlichen Kreise aus, weil sie auf besonderer Offenbarung und Inspiration beruhen (die Wissenschaft will sich frei machen von religiösen Voraussetzungen). In die weitere Eintheilung folgen wir hier nicht. Nur das sei noch bemerkt, daß die Philosophie in Ontologie und concrete Philosophie, und letztere in die Lehre von Gott, Natur und Mensch eingetheilt wird. Dieses ist Verhältniß der Logik, der abstracten Idee zur concreten.

b) Im *Organon* wird dann als die wahre Grundlage aller Erkenntniß die Erfahrung aufgestellt, und der logische Formalismus des Schließens als unbedeutend verachtet, dagegen der Inhalt für die wahre Erkenntniß erklärt. Und allerdings ist der concrete Inhalt der Erfahrung einerseits, andererseits die speculative Idee das Wahre gegen den logischen Formalismus. Allein bei Baco wird der Inhalt des aufnehmenden Bewußtseins (des *νοῦς παθητικός*) nur vom empirischen Verstande zu allgemeinen abstracten Gedankenformen verarbeitet (die „formae universales et leges certae, quae omnia ordinant, e. gr. caloris, lucis, ponderis“ — novum organon II. 2 u. 17), wobei er allerdings eine empi-

Unternehmen!), was dann von Sam. Pufendorf (1632 bis 1694) noch weiter entwickelt wurde. Und während so auf der einen Seite die ewigen Gesetze des Rechts und Staats abstrahirt wurden, wurden auf der andern die ewigen Gesetze des Himmels von dem großen Keppler († 1630) entdeckt, und Galilei († 1642), Toricelli, († 1647) u. A. suchten und fanden mancherlei Gesetze der Natur. Es ist concreter Geist, welcher sich die Welt auch von dieser Seite her erobern, sie in ihrer ewigen Gesetzlichkeit erfassen will. Aber die metaphysische Consequenz der Erfahrungsphilosophie wurde nun weiter durch Hobbes (auch Gassendi) gezogen.

Zweite Form.

Die metaphysische Consequenz des Empirismus bei Hobbes und Gassendi.

(Seit 1630.)

1) Es ist das große Verdienst von Thomas Hobbes, Freund von Baco (1588 — 1679), in seinen „elementis philosophiae“ und anderen Schriften die metaphysische Consequenz der Erfahrungsphilosophie vollzogen zu haben, nehmlich die Natur als die Totalität zu erfassen, welche über ihre Blüthe, den Geist hinausgreift und ihn in sich hält; Hobbes wird durchaus von vorausgesetzten metaphysischen Principien geleitet, von den Kategorieen des Wesens und namentlich dem Gedanken der Einheit in aller Mannigfaltigkeit so wie der Genesis der Natur als des allumfassenden sich selbst entwickelnden Grundes. Sein und Natur sind das Erste, Denken und Geist das Zweite, nur des Ersteren unfreie Blüthe. Während wir so bei Baco noch mehr bloße empirische Wissenschaft

finden, sehen wir bei Hobbes metaphysicirenden Empirismus, Verstandes-Metaphysik des Empirismus, als consequentes System (wie es sich noch heutzutage viele Naturforscher und Mediciner bilden, und wie es die Französischen Materialisten entwickelt haben). Solche Consequenz ist wissenschaftlich mehr werth, als ein gedankenloses Schwanken zwischen empirischem Verstande und Gemüth oder Religion, wenn auch in letzterem Falle ein tieferes Lebensgefühl vorhanden sein mag. Hobbes bekämpfte von jener Idee der Einheit aus auch namentlich die Lehre des Carteſius vom Geiste als vom Körper wesentlich verschiedener Substanz.

2) Näher betrachtet lehrt Hobbes Folgendes:

a) Princip von Allem ist der Körper und die ihm immanente Bewegung. Die Philosophie muß aus den Würkungen dieser bewegten Körperlichkeit die Ursachen mit Besonnenheit erkennen. Sie hat zwei Theile, die Lehre vom natürlichen Körper und die Lehre vom Staatskörper.

b) Zuerst also vom natürlichen Körper. Formelle Erklärungen von Körper, Raum, Bewegung, Zeit. Dann insbesondre Entwickelung des empfindenden und vorstellenden Körpers. Empfindung ist Gegenbewegung von Gegenstand und Organ; Resultat ist Bild und Vorstellung. Organe sind Lebensgeister (Nervenäther), Gehirn, Nerven, Herz. Gedächtniß und Erinnerung sind Fortbewegung und Erneuerung der Bilder im Organe. Erkenntniß reicht soweit die Bilder reichen. Geist ist überhaupt nichts Anderes als Organisation von Gehirn und Nerven, ätherisirte und reflectirte immanente Körperbewegung. Das Denken ist Rechnen mit den Bildern, Ad-

diren und Subtrahiren. Das Uebersinnliche geht daher das Denken nichts an; es ist Sache der positiven Religion und des Regenten (woher aber hat es denn jene und dieser?). Für das Denken ist nehmlich ein immaterielles Wesen ein reiner Widerspruch. Das Wollen ist nur letztes Begehren; sittliche Ueberlegung ist Berechnung der angenehmen und unangenehmen Folgen. Selbstliebe ist der Grundtrieb aller menschlichen Handlungen (und allerdings ist das Selbst in allem Menschlichen präsent; es kommt aber darauf an, ob es als im Göttlichen aufgehobenes, oder als in sich fixirtes Moment gegenwärtig ist). Das Gewissen kommt von Außen, durch Sitte, Gesetze, Religion (und allerdings gestaltet sich das Gewissen verschieden nach den verschiedenen Standpuncten der Entwickelung). Die menschliche That ist naturnothwendig; und überhaupt Alles ist absolute Nothwendigkeit in der Totalverkettung, deren letzter Ring Gott ist. Hier kommt denn die Religion herein, und Hobbes erweist nun sehr leicht das Vorherwissen, die Vorherbestimmung, die Gnade und Gnadenwahl Gottes. Gott handelt rein nach seiner Allmacht, und für ihn gibt es weder Gutes noch Böses, weil er unter keinem Gesetze steht. (Für Hobbes giebt es im Denksysteme keinen Gott u. s. w.; ihm ist die Natur Gott; er schmiegt sich hier dem Positiven an).

c) Sodann vom Staatskörper. Im Naturzustand ist „bellum omnium contra omnes“ (der Mensch ist böse, selbstsüchtig von Natur). Die Selbstliebe aber, welche jenen Krieg Aller gegen Alle erzeugt, treibt dann die Menschen auch wieder zu friedlichem Vereine, damit Jeder durch Alle sein Selbst schütze. Solcher Ver-

ein ist der Staat als Rechtsverein. Er entsteht durch Gewalt oder Vertrag. Die Erbmonarchie ist die beste Verfassung; und der Monarch stehet als Gott auf Erden über allen Gesetzen. Diese Lehre wurde dann weiterhin vertheidigt von Salmasius und Filmer, bekämpft von Milton, Sidney und Locke. Sie und ihr Gegensatz gewannen durch die damaligen politischen Bewegungen in England auch entschieden praktische Bedeutung.

3) Die weitere Entwickelung des Empirismus nach der Seite der Erkenntnißtheorie hin stellt sich in Gassendi (1592 — 1655) dar, welcher durch seine Betrachtungen über Imagination, Syllogismus und Methode dem Locke vorarbeitet. Auch nimmt Gassendi die Atomenlehre für die Construction der Natur auf, und enthüllt hierdurch die metaphysisch-atomistische Consequenz des Empirismus (die Zersplitterung in die vielen Daseienden), dadurch zugleich Uebergang bildend zu dem Principe der Individualität bei Locke (speculativ ebenso bei Leibnitz). Die Atomistik gewann durch ihn bedeutendes Ansehen, und verbreitete sich in ganz Europa vornehmlich bei Mathematikern, Naturforschern, Aerzten. Sie ist an und für sich Erzeugniß des Denkens, metaphysische Form (man kann die Atome nicht wahrnehmen, sie liegen ausserhalb der Erfahrung), schlägt aber sofort in die sinnliche Vorstellung um und will das Werden zu einem Scheine herabsetzen, sich so von der Schwierigkeit, dasselbe zu begreifen, befreien (m. vergl. oben bei der griechischen Atomistik S. 167 ff.). Sie ist bequem für Mathematiker und Naturforscher, die Möglichkeit des Puncts ist zu unendlicher Punctualität fixirt; sie ist so begriffslos (m. vergl. oben das reine Sein der Eleaten, und die Sätze des Zenon

gegen die Bewegung S. 159 ff.). Was Gassendi von Gott und Unsterblichkeit lehrt ist theils zu übergehen, theils zeigt sich in der Voraussetzung von jenem das Bedürfniß, ein organisirendes Princip zu haben (wie bei Herbart). Auch Gassendi kämpfte gegen Cartesius, namentlich auch gegen dessen Dualismus zwischen Seele und Körper.

Zweite Seite des Gegensatzes.

Die speculative Philosophie und der Idealismus.

1) Hier ist die unmittelbare Voraussetzung, daß das Denken und der Geist die Totalität sei, welche über Sein und Natur hinausgreife und sie in sich fasse. Dieses ist speculativ und Idealismus (alle wahrhafte Philosophie ist Idealismus). Der Gedanke ist Macht an und für sich selbst, ist nicht behaftet mit der zeitlichen Vermittlung; so ist er Schaffen der Welt aus sich. Aber Natur und Geist sind ebenso unmittelbar geschieden; der absolute Geist ist das Band.

2) Diese Idee hat aber den Proceß der Entwickelung in sich, und der Fortschritt ist darin begründet, daß die unmittelbar entgegengesetzten Substanzen, Natur und Geist, deren zunächst mehr von Außen her gesetztes Band Gott ist, sich auflösen in die Eine Substanz, worin sie nur Attribute sind, so daß das zunächst nur vorausgesetzte Band nun zum immanent gesetzten wird, womit denn zugleich die Welt zum bloßen Scheine der Selbstständigkeit herabgesetzt wird.

3) So haben wir auch hier zwei Grundformen, zuerst die Grundlegung, und zweitens die Durchführung zur metaphysischen Consequenz, bezeichnet:

a) durch Carteſius, dann
b) als vermittelnde Glieder durch Geulinx und Malebranche, endlich
c) den Vollender der metaphyſiſchen Conſequenz, Spinoza.

Erſte Form.

Die Grundlegung des Carteſius nebſt Fortbildung des Geulinx und Malebranche.

(Seit 1630.)

1) Mit Carteſius (1596 — 1650) gewinnen wir den neuen Anfang der freien ſpeculativen, alſo eigentlichen Philoſophie, des Idealismus, d. h. der Macht des Denkens und Geiſtes. Hauptſchriften ſind die „meditationes de prima philosophia“ und die „principia philosophiae“.

Das Erſte bei Carteſius iſt demnach die Befreiung des Ich als des rein denkenden von allen Vorausſetzungen (die ſkeptiſche Reinigung, Läuterung; dem Carteſius Egoismus vorwerfen, weil er vom reinen Ich ausgeht, iſt Thorheit). Das Zweite iſt dann neue Schöpfung des Würklichen aus dem Ich und ſeinem Grunde, ſeiner Tiefe. Allein hierbei bleiben zunächſt Denken und Sein, Geiſt und Natur der unendliche Gegenſatz, vorausgeſetzte Subſtanzen, und ebenſo Gott das vorausgeſetzte Band. Es iſt dieſes ſo das unmittelbare Ausſprechen des unendlichen Gegenſatzes und ſeiner Vermittlung; ſo iſt es der unaufgelöſte Widerſpruch.

2) Nachdem Carteſius in ſeiner Schrift „de methodo“ insbeſondere auf die Nothwendigkeit der Beſonnenheit und Gedankenklarheit des Philoſophirens hingewieſen hat, beginnt er nun:

a) Mit der Läuterung des Geistes von allen Vorausſetzungen (allen empfangenen und auf nicht philoſophiſche Weiſe gebildeten Anſichten, Gefühlen, Neigungen, Wünſchen, Vorſtellungen, Begriffen) durch die Skepſis, d. h. eben das Dahingeſtelltſeinlaſſen aller Vorausſetzungen und Beſtimmtheiten. Dieſes iſt das negative läuternde Feuer, der rechte Anfang der freien Philoſophie, das Abſchütteln aller Poſitivität und Auctorität, das negirte Mittelalter.

b) Das Ich, ſo befreit von aller Beſtimmtheit, bleibt ſich aber doch in aller Skepſis immer das ſeiner ſelbſt als des Seienden Gewiſſe. Denn Zweifeln iſt doch Denken, und Denken iſt Sein. Daher der erſte unerſchütterliche Satz der Philoſophie: „*Cogito ergo sum*“, d. h. sum cogitans, Denken iſt nur denkendes Sein, involvirt das Sein, alſo: Ich iſt denkende Subſtanz. Denken aber bezeichnet alle geiſtige Erweiſung (m. vergl. princip. philosoph. I, 7 u. 9, nebſt der responsio ad sec. object. in meditat. p. 74). Jener Satz iſt, wie Carteſius ſelbſt in jener responsio bemerkt, nicht Schluß, denn der Oberſatz würde den Schlußſatz vorausſetzen (m. ſ. Hegel, Encyklopädie §. 190); ſondern er iſt unmittelbares Bewußtſein, das ſich ſelbſt als die Identität vom Denken und Sein, als das denkende Sein, die denkende Subſtanz, unmittelbar wiſſende Bewußtſein (m. vgl. den transcendentalen Synthetismus Krug's, auf dieſem Standpuncte ſtehet er; es iſt transcendentaler, d. h. hier nichts Anderes als unmittelbarer, Bewußtſeins-thatſachlicher Synthetismus — m. vergl. auch Hegel, Encyklopädie §. 76 ff.). Dieſe denkende Subſtanz nun nennt man Seele, deren nothwendige Gedanken

oder angeborne Ideen, aber ebenso ihr Sein involviren, wie das Denkende überhaupt sein Sein (cogito ergo sum; cogito *primitive hoc*, ergo *hoc* est — die Idee ist die Totalität, welche das Sein als Moment in sich trägt). Nun weiß sich die Seele selbst, als endlich und unvollkommen, hat aber die nothwendige ursprüngliche Idee des vollkommensten Wesens, d. h. des absoluten Grundes, dessen Begriff die Existenz, nach Obigem involvirt (denn Gott ist das absolute Denken, somit ebenso Sein, wie das denkende Ich; die Idee aber des absoluten Denkens ist ursprünglich in der Seele, also seiend an ihr selbst). Diese Idee nehmlich kann nicht Idee des endlichen Ich, sondern nur im endlichen Ich sein, und zwar aus Gott selbst, da nur das unendliche Wesen den Gedanken des Unendlichen im Endlichen erzeugen und begründen kann; d. h. eben diese Idee ist selbst das göttliche Dasein im Menschen, die göttliche Gegenwart. Allerdings aber wird auf diesem unmittelbaren Standpuncte Gott wieder sogleich projicirt und vorausgesetzt, so wie eben damit der Mensch Gott gegenüber verselbstständigt; somit ist seine Realität nicht wahrhaft vermittelt, und in jenem Gedankengange der unaufgelöste Widerspruch (des Unendlichen im dennoch davon getrennten Endlichen) enthalten. Gott als das vollkommne Wesen ist nun aber auch die lautre Wahrheit selbst (der Geist der Wahrheit, die absolute Idee ist das immanente Wesen des Menschen). Daher muß auch in uns, die wir aus Gott sind, das klar Erfaßte und Gedachte wahr sein, Realität in sich haben (dieses ist schon Voraussetzung für den Beweis von Gottes Dasein; Carteſius dreht sich im Zirkel, es ist Formalismus). Alles Falsche kommt nur von der Re-

gation, der Verwirrung und dem bösen Willen in uns, den Endlichen, inwiefern wir uns nicht von der göttlichen Wahrheit affirmativ durchdringen lassen. Das vorher Entwickelte nun und das Folgende erkennen wir klar; haben davon klare Ideen, und deshalb hat es Realität (Phantasie; endlicher Gedanke brauchen nicht Realität zu haben; das weiß Carteſius ſo gut wie Andre, welche ſich brüſten, jenen mit der einfachen Bemerkung abzufertigen, die Vorſtellungen und Gedanken der Menſchen ſeien noch gar verſchieden von dem Sein der Dinge).

c) Subſtanz (dieſes iſt die der Unmittelbarkeit entſprechende Kategorie) iſt das ſelbſtſtändige Sein. Im höchſten Sinne iſt nur Gott Subſtanz, abſolut ſelbſtſtändig; im allgemeineren weiteren Sinne ſind auch die endlichen Weſen Subſtanzen, inſofern ſie nehmlich an ihnen ſelbſt ſelbſtſtändig ſind (Weſen, Totalität, nicht Inhärenzen, Eigenſchaften, Attribute, ſondern deren ſeinliche Unterlagen, Subſtrate), obſchon ihre Selbſtſtändigkeit aus Gott iſt, und ſie mithin, ihm gegenüber, als unſelbſtſtändig erſcheinen. Attribut iſt Weſensbeſtimmtheit der Subſtanz. Modus iſt unweſentliche Beſtimmtheit. Es gibt alſo Eine unendliche Subſtanz, Gott den abſoluten Geiſt, und dann zwei endliche ſchlechthin entgegengeſetzte gegen einander undurchdringliche Subſtanzen, Materie und Geiſt — die unendliche Entzweiung. Beide nehmlich ſind geſchieden durch ihre Begriffe, deren einer dem anderen vermittelungslos gegenüberſteht, in folgender Weiſe:

α) Der Begriff (das Attribut, die Weſensbeſtimmtheit) der Materie iſt die Ausdehnung; Körper iſt die modificirte Ausdehnung. Es gibt demnach keinen leeren Raum; denn Raum iſt Ausdehnung, Ausdehnung Materie (hier alſo

Ineinsfallen, Nichtunterscheiden des idealen und des concreten materialisirten Raums — m. vgl. Hegel, Encyklopädie §. 261). Es gibt auch keine Atome. Die Natur fasset Cartesius als einen unendlichen Mechanismus, worin Gott das Urbewegende ist (denn die Materie ist entgeistet, ohne Idealität an ihr selbst; so bewegt sie Gott wie von Außen und Alles wird Mechanismus).

β) Der Begriff (das Attribut, die Wesensbestimmtheit) der Seele, des Geistes ist das Denken, die einfache in sich webende Idealität, die Negation aller Ausdehnung, alles Aussersichseins. Das Denken ist aber Erkennen und Wollen (als strebendes Denken). Es gibt in der erkennenden Seele dreierlei Ideen: ideas *sensitivas*, *factas*, *innatas*. Letztere bezeichnen zunächst nur die Möglichkeit der Seele, sich aus sich selbst zum Begreifen, zu den Ideen zu verwürklichen (das Ansich zum Fürsich zu erheben); die ewigen Ideen sind an sich in der Seele, und als verwürklicht sind sie sich denkende Ideen: m. vgl. notas Cartesii in programma quoddam art. XII. in meditatt. p. 184. Die Ideen kommen allerdings zum Fürsichsein erst durch die negative Aufhebung der vorausgesetzten Vermittlung, des Empfindens, Anschauens u. s. w. — nach Locke's Satz: „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.“ — Aber so wenig das Thier aus seiner zunächst im Ei realisirten Möglichkeit sich zur Würklichkeit vermittelst der Luft, der Nahrung u. s. f. ohne seine ursprüngliche Idee und Seele entwikkeln kann, vermöge welcher das Vorausgesetzte durch die Assimilation in seiner niederen Bestimmtheit aufgehoben wird; so wenig würde der Geist — Geist werden können

ohne selbst ursprüngliche alles Niedere aufhebende Unendlichkeit. Und zwar ist der Geist nicht endliches, sondern unendliches Aufheben).

γ) So sind also Geist und Materie, und in der Form der Einzelheit Seele und Leib durch ihre Begriffe ursprünglich von einander geschieden. Die Seele ist nur einfaches Denken, der Leib nur Ausdehnung und Maschine des Ausgedehnten; die Thiere sind nur solche Maschinen (denn Carteſius spricht ihnen die Seele ab). Die Seele kann aus sich selbst nicht zum Leib, der Leib nicht zur Seele kommen; es ist so vermittlungsloser Gegensatz, der absolute Bruch, von Hobbes durch Versenken des Geistes in die Natur, also unwahr aufgehoben. Dennoch muß irgend eine Vermittlung vorhanden sein. Diese will Carteſius in den Lebensgeistern finden. Die Seele soll sie, sie sollen den Leib bestimmen. So müßte aber in ihnen die Seele selbst leiblich, der Leib seelenhaft sein, was Carteſius wieder als ungereimt verwirft. Er drehet und wendet sich, allein er kann den Widerspruch nicht lösen; denn er hat einmal Seele und Leib als ursprünglich geschiedene Substanzen, mithin vermittlungslos gesetzt. So wird der Knoten vielmehr endlich zerhauen durch die Assistenz Gottes, des schaffenden absoluten Geistes. Im absoluten Geiste liegt zwar allerdings die Vermittlung, aber die immanente. Bei Carteſius jedoch, wegen des Standpunctes der Unmittelbarkeit, wird die Vermittlung zu äusserlicher (nicht Uebergehen der Begriffe, und mit ihnen der Realitäten, Existenzen derselben, aus sich selbst ineinander), und sie bleibt Vorstellung und Voraussetzung. Denn da Gott Geist ist, wenn schon unendlicher, so ist die Frage, wie er sein Anderes

setzen kann, wenn der Begriff des Geistes, also auch des unendlichen, durch das Denken erschöpft ist? Immerhin jedoch beruhet die Vermittlung durch „*assistentia Dei*“ auf speculativen Bedürfniss, und wennschon der sogenannte „*influxus physicus*“ zwischen Seele und Leib zuletzt auch sich speculativ bewähret, so ist er doch so unmittelbar aufgefaßt noch ganz unter dem Standpuncte der Philosophie, daher auch unbefriedigend für Carteſius, wie Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibnitz.

3) Zunächst nun arbeitete:

a) Arnold Geulinx (1625 — 1669) jene Assistenz Gottes bestimmter heraus zum sgt. „*systema causarum occasionalium.*“ Seele und Leib sind freilich durchaus geschieden; dennoch bewegt sich der Leib nach dem Willen. Ich selbst thue das nicht, denn ich weiß nicht, wie es zugeht, da doch der Geist Wissen von Allem sein muß, was er thut. Also würkt vielmehr Gott im Leib, und mein Wille wird für Gott nur die Veranlassung (causa occasionalis) seines Würkens. Die Lebensgeister aber können Nichts erklären. Es erhellet aber, daß die Vermittlung des Geulinx nur eine nicht tiefer gehende Entwickelung der Carteſianiſchen Aſſiſtenz iſt, mithin an demſelben Mangel leidet.

b) Die tiefere Entwickelung finden wir nun aber ſchon bei Malebranche (1638 — 1715), indem dieſer beſtimmter die Unſelbſtſtändigkeit der Welt und die Immanenz aller Dinge in Gott ausſpricht, mithin die Vorausſetzung des Carteſius und Geulinx zu ſetzen beginnt, das Vorausgeſetzte herausſetzet, in ſeiner Schrift: de inquirenda veritate. Doch ſind auch ihm noch

Seele und Leib geschiedene Substanzen, Gott aber ist als deren mehr immanentes Band gesetzt.

α) Das Wesen des Leiblichen ist die Ausdehnung mit dem Vermögen der Form und Bewegbarkeit. Die Materie überhaupt ist die ausgedehnte Substanz.

β) Das Wesen der Seele ist das Denken als das Vermögen der Idee und Neigung, d. h. die Fähigkeit, Ideen und Neigungen zu empfangen. Der Geist überhaupt ist die einfache denkende Substanz.

γ) Das Form und Bewegung in der Materie, Ideen und Neigungen in der Seele Würkende ist Gott, der Ort der Geister und (wenigstens idealen) Leiber, in welchem wir auch Alles schauen. Er ist Allem als die allgemeine Idealität und (wenigstens ideale) Ausdehnung immanent (man sieht hier die Convergenz zu Spinoza, die verschiedene Substanzialität von Leib und Seele aufzuheben in verschiedene Attribution der Einen Substanz, wobei, wie sich bei Spinoza zeigen wird, freilich Denken und Ausdehnung noch immer nicht in die wahre Einheit des Processes, oder durch den Proceß der Einheit in sich vermittelt sind). Obschon also Seele und Leib an sich durchaus entgegengesetzte Substanzen sind, so ist doch Gott das immanente Band zwischen denselben. So rühren dann auch die Ideen der äusseren Gegenstände weder von den Gegenständen her, noch werden sie von der Seele selbst erzeugt, noch sind sie ihr angeboren (de inquirenda veritate l. III. p. 2. c. 2 — 5: „Augustinus sagt: Sprecht nicht, daß ihr euer eignes Licht seid"): sondern die Seele schaut die Dinge unmittelbar in Gott, und würkt auf sie aus Gott; Gott gibt ihr unmittelbar die Ideen des Körperlichen, und formt und

bewegt damit in Einheit die Materie zu entsprechenden Gestaltungen (insofern hierbei an einer formellen willkührlichen Veranlassung durch den Menschen festgehalten wird, tritt auch hier noch das System der gelegentlichen Ursachen hervor). So hat der Mensch die Uridee Gottes aus Gott; und jede besondere Idee ist nur Beschränkung, Negation der Idee Gottes, jede besondere Liebe nur Beschränkung, Negation der Liebe Gottes. Ueberhaupt also ist die Welt die Bestimmung, Negation in Gott (Akosmismus und in gewissem Sinne Pantheismus). Irrthum und Sünde sind ohne Realität, sie sind nur Negationen, willkührliches Innehalten des Menschen in Beziehung auf die göttliche Durchwürkung (es fehlt hier die Anerkennung auch der Selbstständigkeit der Welt als einer positiven Negativität; Unwissenheit und Unschuld sind bloße Negation, Irrthum und Sünde sind sich affirmirende Negativität; bei Malebranche ist blos das formelle Moment der Freiheit als Willkühr anerkannt).

c) So bleibt zunächst nur noch das Eine übrig, Natur und Geist als besondre Substanzen völlig aufgehoben. Diese Aufhebung ist im Systeme des Malebranche vorausgesetzt (obschon Malebranche in der speculativen Spitze seiner Entwickelungen fast in das setzende Aufheben übergeht, unversöhnt in seinen eignen Gedanken bald selbstständige Körperlichkeit voraussetzend, bald Miene machend, sie in Idealismus aufzulösen); ausdrücklich gesetzt und an des Ganzen Spitze gestellt wird sie von Spinoza, welcher Alles in die Eine Substanz versenkt und versinken läßt (damit nur die unmittelbare Identität aussprechend) und so das System des Akosmismus

und Pantheismus vollendet, das System des davon noch weit entfernten Carteſius nur zur ſchärfſten Spitze der Conſequenz erhebt.

Zweite Form.

Die metaphyſiſche Conſequenz bei Spinoza.

(Seit 1660.)

1) Wie Hobbes die metaphyſiſche Conſequenz des Empirismus als Realismus entwickelte, ſo hat Bened. Spinoza (1632 — 1677) in ſeiner „ethica“ das Syſtem des Carteſius zur nächſten metaphyſiſchen Conſequenz des Idealismus als ſubſtanziellen Pantheismus hinausgeführt. Schon Carteſius erklärte den endlichen Geiſt und Körper nur für Subſtanzen im weiteren minder ſtrengen Sinne des Worts; Spinoza macht Ernſt mit der abſoluten Einheit in aller Mannigfaltigkeit und überwindet den Dualismus durch die geſetzte immanente Einheit in erſter unmittelbarer Weiſe, alſo nur für den Standpunct der Subſtanz, ſo daß wir ſehen werden, wie dieſe Einheit ebenſo wieder in dem Dualismus der Attribution befangen bleibt, und damit das Räthſel des Univerſums von Neuem aufgeſtellt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Carteſius und Spinoza iſt nur, daß das, was bei jenem als Schaffen der Entgegengeſetzten, der Natur und des Geiſtes, vom abſoluten Geiſte aus vorausgeſetzt iſt (denn bei Carteſius war kein gedankenmäßiges Princip in Gott geſetzt, worin die Möglichkeit der materiellen Schöpfung gelegen hätte, weil Gott als unendlicher Geiſt nur das einfache Denken in ſich iſt, die Rede aber, er könne die Materie eben als unendlicher Geiſt ſchaffen, zunächſt nur eine unvermittelte dem Carteſiani-

schen abstracten Begriffe des Geistes überhaupt widersprechende Behauptung ist), nun, um es für den Gedanken zu begründen, in dem Urgegensatze Gottes selbst gesetzt wird, wodurch denn der Gegensatz der Substanzen zu einem bloßen Gegensatze der Attribute und einer unmittelbaren Einigung aufgelöst wird. So muß die Philosophie Schritt für Schritt dem absoluten Ziele sich zubewegen.

2) Spinoza, voraussetzend die Läuterung des Ich durch Cartesius und die absolute Macht des Denkens, stellt die absolute Idee an die Spitze und schreitet fort durch synthetische Bestimmungen (nicht nach immanenter Genesis, sondern in Gedanken verwandelter Anschauung) in mathematischer Weise. So beginnt er mit Definitionen und Axiomen, welche die ursprüngliche Selbstgewißheit des Denkens bezeichnen (wie die Mathematiker mit Sätzen beginnen, die unvermittelt als an sich selbst gewiß gelten), und geht dann fort durch Theoreme, Beweise und Zusätze. Darin zeigt sich sogleich der Formalismus und das Grundgebrechen, der Grundmangel, daß die Idee nicht unendliche Rückkehr in sich ist („omnis determinatio est negatio"; es kommt nicht zur Negation der Negation, zur vermittelten Positivität), sondern wie der Eine abstracte Raum, in welchem die Punctualität, das Gestalten bildende und bestimmende Princip, äußerlich fortschreitet. Es ist nicht Standpunct des Begriffes, sondern der Substanz, worin Ausdehnung und Denken in nur unmittelbare Identität gesetzt sind, somit ebenso unmittelbar mit dem unbegriffenen Gegensatze behaftet bleiben (wie jetzt wieder bei Trentowski).

a) Substanz ist das nur durch sich selbst zu Begreifende, die causa sui, das Wesen, dessen Begriff die Existenz involvirt (das absolute Sein; die endlichen Dinge sind und sind nicht, ihre Existenz ist nicht aus ihrem Begriffe zu fassen). Attribut ist Wesensbestimmtheit der Substanz; Modus ist Affection, Bestimmtheit, Negation im Attribut, endliche negative Einzelheit (das Allgemeine, Besondere und Einzelne in der Weise der Substanz; im modus liegt die Schwäche, er gibt nur negative, beschränkte, endliche Einzelheit; im Begriffe ist die Einzelheit absolute, Rückkehr der Allgemeinheit durch ihr Anderes in sich, concrescirende Tiefe, springender Punct des Lebens, der Subjectivität). Unendlich ist, was einfache Totalität in sich ist, der Begriff, somit Nichts seiner Art außer sich hat (z. B. Denken, Ausdehnung, überhaupt Attribut). Endlich ist, was ein Anderes seiner Art neben sich hat (z. B. bestimmter Gedanke, Körper, überhaupt Modus). Gott ist die Substanz, die Wahrheit und alle Wahrheit, worin Alles als Attribut und Modus immanent ist, das absolut Unendliche. So ist er die causa immanens von Allem, und sein Würken ist seine ewige freie Nothwendigkeit, nicht Teleologie. In Gott kann jedoch unterschieden werden die natura *naturans* und die natura *naturata*. Jene ist die Substanz mit ihren Attributen in einfacher bestimmungsloser Unendlichkeit gedacht; diese ist das System der unendlich vielen Negationen, Modificationen, welche die Substanz in sich setzt, die Welt, deren Selbstständigkeit nur Negativität und Schein des Wesens ist.

b) Näher setzet Spinoza das Attribut des Denkens und das der Ausdehnung in die Substanz. Das

unendliche Denken ist so das Denken, welches Nichts denkt, die unendliche Ausdehnung die bestimmungslose Ausdehnung, das ausgedehnte Nichts (aber ist nicht nach Spinoza — er spricht auch von unendlich vielen Attributen der Substanz — auch das Modificiren überhaupt, der abstracte Urtrieb der Negationen, Attribut der Substanz? Somit erhielte das Modificiren selbst Wesensbedeutung, und die Wahrheit der abstracten Substanz wäre das unendliche Bestimmen; hierüber schwebt Spinoza in der Gedankenlosigkeit). Alles Endliche ist Modification, Negation der Substanz als der denkenden Ausdehnung, des ausgedehnten Denkens. Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille als bestimmte Formen jener Attribute sind nur Weltformen, nur Momente in der natura *naturata*. Die Idee ist Bestimmtheit des unendlichen Denkens (also endlich; wie kann Spinoza dennoch vom intellectus *infinitus* der natura *naturata* sprechen?); der Körper ist Bestimmtheit der unendlichen Ausdehnung. Da aber der substanzielle Urtrieb des Modificirens, der Negativität, die Substanz, also Denken und Ausdehnung in Einheit, in Einem Acte bestimmt: so ist jedes endliche Wesen ein ideeller Körper, die Idee eines Körpers oder eine körperliche Idee, daher ein sich fühlender, vorstellender oder denkender Körper (m. vgl. die schlummernden, träumenden und wachenden organischen Vorstellungskräfte oder Monaden Leibnitzens); im höchsten, vollsten Sinne ist dieses der Mensch (da aber der Mensch endlich ist, und Verstand nur in die Welt fällt, nur endliche Einzelheit ist, so macht Spinoza, indem er den Geist des Menschen oder im Menschen die Totalität begreifen läßt, mithin den unendlichen

Verstand als die Wahrheit setzet, die Voraussetzung, daß der Geist vielmehr die concrete Identität von Unendlichem und Endlichem, das concrete unendliche Denken, damit vielmehr Negation der Negation oder unendliche Positivität sei, und ist so im Widerspruche der Consequenz seines Systemes und der gemachten Voraussetzung. Diese Voraussetzung zu setzen ist die letzte Vertiefung der Philosophie).

c) Es ist also hierin einmal der unendliche Unterschied zwischen Natur und Geist, Sein und Denken gesetzt; denn die Modificationen der Ausdehnung und die des Denkens sind nur je aus dem bestimmten Attribute zu begreifen, das Denken bestimmt weder die Ausdehnung, noch diese jenes. Aber es ist zweitens die absolute, wiewohl abstracte und unmittelbare Identität derselben gesetzt; denn indem die Substanz sich modificirt, modificirt sich eben damit zugleich Denken und Ausdehnung, die Substanz ist das Eine, welches ganz als Denken, ganz als Ausdehnung ist, die Ausdehnung gleichsam nur die Gegenspiegelung des Denkens, das Denken die Gegenspiegelung der Ausdehnung, die Substanz nur nach Innen und nach Außen betrachtet. Nicht das Denken hebt sich auf zur Ausdehnung, nicht die Ausdehnung zum Denken; sondern indem die Substanz die unmittelbare Einheit beider ist, so wird mein Auge zugleich mit meinem Denken, meine Hand mit meinem Willen durch denselben Urtrieb bestimmt, welcher innerlich dasselbe setzet, was äusserlich, und umgekehrt; nicht aber ist das Eine die Ursache des Andern. So ist denn auch der Geist unfrei, Trieb sein Princip. Woher nun aber Irrthum und Böses? Sie sind Negationen, nehmlich dieses, daß

das Endliche nicht aus der Idee und Liebe Gottes gefaßt wird, sondern der Geist leidend oder mit seiner Negation behaftet ist. So wie die Negation, die Schranke des Denkens und Wollens in die Idee und Liebe Gottes aufgehoben wird, ist nur das Wahre und Gute da, das Individuelle oder Einzelne erweitert in das Ganze. Die Erkenntniß nun des Guten und Bösen insbesondere ist nur der Affect (Trieb ist Princip) der Freude und Traurigkeit. Durch Klarheit der Erkenntniß hebt sich zugleich das Leiden, das Negative an diesem Affecte auf, nicht so daß das Erkennen selbst die Aufhebung bewürkte, sondern der Eine Trieb im Denken als der Totalität hebt das Leiden der Seele überhaupt, also mit dem Leiden der Erkenntniß zugleich das Leiden des Affectes und umgekehrt auf; das Erkennen bestimmt weder den Willen noch umgekehrt (wie die Ausdehnung weder das Denken noch dieses jene), sondern jedes wird für sich von dem Einen Triebe bestimmt, ist deshalb in seiner Form dasselbe was das Andere. So wird denn mit der Erkenntniß Gottes die Liebe Gottes gesetzt (man kann nicht sagen, die eine oder andere sei das Erste), und die Liebe Gottes ist nur die Liebe, womit Gott im Menschen sich selbst liebt (also in der That die Erkenntniß Gottes auch nur die Erkenntniß, worin Gott im Menschen sich selbst erkennt; dieses wäre Aufheben der Negation, conctete Unendlichkeit des Gottmenschen, aber es ist gegen die Consequenz des abstracten Spinozistischen Systems, nur Voraussetzung, nicht im System begründet, aber ohne welche wieder das System undenkbar wäre — m. vgl. Nr. b. E. —; die ganze Lehre des Spinoza ist so wieder der unaufgelöste Wider-

ſpruch — Setzen gegen die Vorausſetzung, und Vorausſetzen des nicht Geſetzten).

3) Hierdurch iſt nun die erſte Forderung an die ſpeculative Philoſophie der neueren Zeit befriedigt, d. h. den unendlichen Bruch zwiſchen Sein und Denken, Natur und Geiſt wie zu ſetzen ſo in die immanente unmittelbare Einheit aufzulöſen; alle Unterſchiede ſinken zugleich zuſammen in dieſe abſtracte Einheit der Subſtanz. Damit iſt nun aber:

a) Denken und Ausdehnung, Idealität und Realität, Geiſt und Natur nur in unmittelbare Einheit geſetzt, d. h. es iſt eine urſprüngliche Vielheit in urſprüngliche Einheit geſetzt, nicht aber die Vielheit als Sichgegenſetzen der Einheit im Proceſſe und Umſchlagen der Momente ineinander aus ſich ſelbſt begriffen; es iſt nicht immanente Dialektik und Selbſtvermittlung.

b) Es iſt deshalb der ſpringende Punct der abſoluten Einzelheit, damit des Lebens, der Subjectivität, des Geiſtes als der abſoluten Macht und Negativität der Natur und damit Freiheit nicht erkannt, ſondern das Syſtem in der Abſtraction, dem Mechanismus und Triebe fixirt.

c) Es iſt darin der Widerſpruch der vorausgeſetzten abſoluten Vermittlung und der geſetzten Abſtraction der unendlichen denkenden und ausgedehnten Subſtanz und ihr gegenüber des endlichen negativen Verſtandes und Körpers.

So iſt das Syſtem überhaupt die in ſich ſelbſt ihre Enthüllung tragende Begriffsloſigkeit und der unaufgelöſte Widerſpruch, nicht das unüberwindliche Denken (wie Jacobi meinte), ſondern (in dem Bewußtſein der unſterb-

lichen Größe des göttlichen Spinoza sage ich es dennoch) die zu überwindende Gedankenlosigkeit. Bei tieferem Eindringen in dieses System erkennt man lauter unaufgelöste Widersprüche, die tiefsten Probleme, wie sie aber nur ein Spinoza aufstellen konnte. Das Weitere gegen die Abstraction des Systems der Substanz ist nun, die Reflexion-in-sich und damit die Subjectivität als die Wahrheit der bloßen Substanz zu erkennen, so daß nun Ausdehnung und Realität in die Subjectivität zusammensinken, so jedoch, daß in dieser ganzen unmittelbaren Periode auch die Subjectivität in ihrer Unmittelbarkeit gesetzt wird. Dieses ist denn das Princip der Individualität, welches in der zweiten Stufe vortritt, einestheils als empirische Individualität bei Locke, anderntheils als speculative bei Leibnitz. Das Einzelne ist die Wahrheit des Allgemeinen, das concrete Allgemeine, die sich in sich zusammenschließende Allgemeinheit. Bei Leibnitz insonderheit, als dem Momente der speculativen Fortentwickelung, wird die Ausdehnung zu einem im Subjecte gesetzten Scheinen und Scheine.

Zweite Stufe.

Das reflectirende unmittelbare concrete Bewußtsein.

(Von Locke und Leibnitz bis Kant — 1690 bis 1780 —).

1) Diese zweite Stufe in der ersten Periode ist also die Stufe des Reflectirens. Das Bewußtsein ist

a) noch unmittelbar, so ein Kreisen im Wesen und endlichen Begriffe;

b) concret überhaupt, nicht nur logische Idee, sondern Entzweiung und Rückkehr aus derselben;

c) reflectirend, somit subjectiver Begriff.

2) Insofern es nun die Reflexion der Unmittelbarkeit ist, hat es vorausgesetzten Inhalt und ist das reflectirende Fassen dieses Inhalts. Die Voraussetzung ist Anschauung und Sinn; das Verwandeln des Inhalts ist das reflectirende Denken, der Verstand, mehr oder weniger speculativ. Es ist kein schöpferisches Setzen des Inhalts, keine immanente Genesis, und als Reflexion ist es ein unaufhörliches Setzen von unaufgelösten Widersprüchen. Dieses treibt sich bis zur höchsten Spitze, wo nun das Selbstbewußtsein beginnt das Object in sich hereinzuziehen und sich als das Construirende und Setzende zu fassen. Da erst geht die tiefste Vermittlung (mit Kant) auf, und wird so der Uebergang zu dem Alles schaffenden Geiste gemacht.

3) Auch hier sind nun wieder die beiden Richtungen des Empirismus und Realismus und des Rationalismus und Idealismus zu unterscheiden. Der erstere geht von Locke durch die Materialisten hin; der zweite von Leibnitz durch die Wolf'sche Philosophie.

Erste Seite des Gegensatzes.

Die Erfahrungsphilosophie und der Realismus.

Wir haben hier 2 Formen oder Gestaltungen, zugleich als Entwickelungsstufen dieser Richtung zu betrachten, nehmlich

a) die neue Grundlage des metaphysicirenden Empirismus bei Locke, und:

b) die strenge metaphysische Consequenz dieser Grundlage im Materialismus vornehmlich der Franzosen.

Das Ganze ist Wiederholung des Processes bei Bacon und Hobbes in höherer Reflexionsform.

Erste Form.

Die Grundlegung in Locke.

(Seit 1690.)

1) John Locke (1632 — 1704) hat das große Verdienst, den in seiner Art gründlichen Versuch, die Kategorieen der Metaphysik als Resultate der Erfahrung, des Empirismus zu fassen, gemacht zu haben. Während Spinoza mit den als absolut vorausgesetzten Kategorieen beginnt, auch Hobbes die Erkenntniß von vorausgesetzten Principien aus herleitet, versucht Locke vielmehr, die Principien als Resultate der Erfahrung herzuleiten, und so ihnen selbst eine empirische Basis zu geben. Er kommt damit zugleich zum Atomismus der Individualität von empirischer Seite her; denn die Individuen sind die Daseienden, und die allgemeinen Formen nur Abstractionen (Nominalismus). Daß nun ein Unternehmen, wie es Locke macht, überhaupt eine Selbsttäuschung der Erkenntnißtheorie vor dem Erkennen ist, und daß es in seiner Entfaltung die fortwährende Voraussetzung dessen macht, was es als Resultat erscheinen lassen will, nehmlich der Kategorieen, wurde schon oben bemerkt, und wird sich sogleich noch näher herausstellen.

2) In der berühmten Schrift „*de intellectu humano*“ (welcher Leibnitz die seinige: „sur l'entendement humain“ entgegensetzte) zeigt Locke:

a) daß es weder theoretische noch praktische angeborne Ideen oder Grundsätze (Kategorieen, sittliche

Geſetze u. ſ. w.) gibt (das Kind weiß ja nichts vom Satze des Widerſpruchs, von Mathematik u. ſ. f., und die verſchiedenen Menſchen und Völker haben verſchiedene Anſichten von Recht, Sittlichkeit, Schönheit, Religion). Dieſes iſt im Sinne der zeitlichen Angeburt freilich ganz richtig; das Anſich muß ſich erſt zum Fürſich vermitteln, wie die ewigen Geſetze in der Natur überhaupt, und ſo auch im unmittelbaren Menſchen wohl vorhanden ſind, aber nicht als bewußte, als ſich wiſſende Geſetze, d. h. als Ideen und Grundſätze; das Kind lebt auch im Satze des Widerſpruchs und allen logiſchen Kategorieen, das Himmelsſyſtem iſt die daſeiende mathematiſche Geſetzlichkeit, aber es iſt das noch nicht ſich wiſſende Idee. Carteſius wie Leibnitz machten die richtige einfache Bemerkung, das Angeborne bezeichne ihnen nur die ideelle Virtualität oder zu verwirklichende Möglichkeit.

b) Vielmehr entſtehen die Ideen (dieſes iſt allgemeiner Ausdruck für Erkenntnißform des Geiſtes, Vorſtellung, Gedanke, Begriff — zum wahren Begriffe jedoch kommt es bei Locke nicht) aus der Erfahrung, durch Senſation und Reflexion. Die Seele iſt an ſich nur Möglichkeit, tabula, τόπος der Idee (ganz recht, aber es fehlt der bei Ariſtoteles ſo tief ergänzende und erſt Alles, ja den νοῦς παθητικός ſelbſt erklärende νοῦς ποιητικός; dieſer wird hier zu einem bloßen abſtracten Ordnungs-Vermögen). Nichts iſt daher im Verſtande, was nicht vorher im Sinn, dem innern oder äußeren, war (wozu Leibnitz einfach bemerkt: „nisi *intellectus ipse*“; doch hat Locke in Beziehung auf die zeitliche Vermittlung des Geiſtes Recht, aber er verkennet ganz die ſich ſelbſt durch die Negativität gegen die ſinnliche

Form erzeugende Geistestiefe). Verstand und Denken ist die Ordnungsthätigkeit der Seele in Beziehung auf die Vorstellungen (das ist freilich der empirische formelle Verstand). Die einfachen Ideen sind die Grundlage; sie sind im Geiste als Bildformen, Vorstellungen, im Ding als Qualitäten, ursprüngliche und abgeleitete (hier also das Ding mit den Eigenschaften; so spricht Locke in den Kategorieen des Wesens, und weiß nicht, daß er unaufgelöste Widersprüche aussagt). Nimmt man die Qualitäten hinweg, so bleibt die Vorstellung der Substanz als der abstracten bestimmungslosen Grund- oder Unterlage der Qualitäten zurück. Locke selbst weiß nicht recht zu sagen, woher diese Vorstellung kommt und was sie eigentlich sagen will (die Substanz ist metaphysische Kategorie, das reine Ding-an-sich, die leere Abstraction des Wesens, empirisch unfaßbar). Dann Angabe der einfachen Ideen, welche aus Sensation und Reflexion und beiden in Verbindung entstehen. Weiterhin von den zusammengesetzten Ideen (es lautet barbarisch), von Ideen-Association u. dgl. Von der Sprache; hier giebt es Gattungsnamen, welche bloße Abstractionen sind (Nominalismus). Die wahren reellen Wesen hingegen sind die Individuen, die Einzeldinge (dieses ist die empirische Einzelheit, Monas, Standpunct der empirischen Individualität; bei Leibniz werden wir das speculative Seitenbild finden).

c) Endlich nach diesen Grundlagen von der Erkenntniß selbst. Da zeigt sich dann das Richtige der Lehre. Erkenntniß besteht in der Wahrnehmung der Einstimmigkeit oder des Widerspruchs in den Vorstellungen (erstere ist die rechte Erkenntniß; nach Locke kann es Hunger,

Krankheit, Trieb überhaupt, ja gar Nichts geben). Vom Verhältniſſe und nothwendiger Verknüpfung (woher ſoll dieſe kommen? Nur aus der Vorausſetzung der logiſchen Kategorieen als allgemeiner und nothwendiger Geſetze des All; aber eben dieſe Kategorieen will Locke aus der Erfahrung deduciren. So iſt die rechte Conſequenz dieſer Lehre vielmehr die Lehre Hume's — m. ſ. unten). Ferner Eintheilung der Erkenntniß in ſenſitive, reflexive (intuitive) und demonſtrative (der radius directus, reflexus und refractus Baco's). So ſtellt Locke ſogar den kosmologiſchen Beweis vom Daſein Gottes auf, er demonſtrirt Gott nach den Kategorieen von Grund und Folge (die Materialiſten demonſtriren nach dieſer Weiſe conſequenter die Natur als Gott). Ob die Materie auch denken könne, kann man, nach Locke, nicht wiſſen, vielleicht kann Gott ſie denkend machen.

3) Dieſe ganze Weiſe und Erkenntnißtheorie iſt empiriſch, unſpeculativ, deshalb unphiloſophiſch. Sie kann ihren Zweck, die Kategorieen zu deduciren, nicht erreichen, weil ſie dieſelben vorausſetzen muß, und ſie nur in der empiriſchen Phänomenologie des Geiſtes aufzeigt, mithin ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit hinſtellt. Es fehlt das weſentliche Moment (was allein den Aufſchluß des Lebens gibt) der Negativität, der abſoluten, wonach ſich das zeitlich Spätere von dem Früheren befreit und ſich ſelbſt als den Grund von dieſem erzeugt und offenbart. Auf dieſe Weiſe kann daher auch die Nothwendigkeit der Mathematik, dann der rechtlichen und ſittlichen Geſetze, endlich des wahren Erkennens ſelbſt nicht begriffen werden, was Hume richtig erkannte, Kant aufzulöſen ſuchte. So erkennen wir alſo: Auf der Seite

der Speculation sind die Kategorieen vorausgesetzt und als der ewige Geist des Würklichen unmittelbar aufgenommen und hingestellt, nicht aber durch sich selbst bewiesen; auf der Seite des Empirismus sollen sie vermittelt werden, aber das Niedere bleibt wesentliche Grundlage, und somit kann kein freies Resultat zum Vorschein kommen, die Consequenz ist vielmehr Sensualismus und Materialismus. Erst mit Kant beginnt die tiefere Vermittlung. — Der Sensualismus nun aber, wie er von Locke ausgeht, kann sich auf verschiedene Weise offenbaren und geltend machen. Namentlich kann er sich auf der einen Seite auf die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle werfen (wo man denn blos Erfahrung zu machen braucht von dem, was sich im Geiste vorfindet; das heißt später Thatsache des Bewußtseins). Dieses hat sich in dem *moral sense* der Engländer herausgestellt (und noch heute sind sie nicht weiter gekommen). So bei Cumberland, Schaftesbury, Hutcheson (blühten um 1700 ff.). Später wird dieser moralische Sinn ein Moment in der allgemeinen Lehre des *commun sense* (m. s. unten). Aber die wahre metaphysische Consequenz des Standpuncts (als des metaphysicirenden Empirismus) haben die Französischen Materialisten ausgesprochen. Es ist die Einheit der Natur und des Geistes in der Natur selbst als der übergreifenden Totalität, eine geistreiche Geistlosigkeit.

Zweite Form.

Die metaphysische Consequenz bei den Französischen Materialisten.

(Seit 1740.)

1) Diese Männer, namentlich Condillac (1715 —

1780), Helvetius (1715—1771), Holbach († 1769), Robinet, Lamettrie (1709—1751), dann auch die Encyklopädisten d'Alembert, Diderot, auch Voltaire, haben das Ich von dieser Seite her von allen positiven Auctoritäten, aber auch dem tieferen geistigen Gehalte, vollständig befreit. Das Ich hat sich gegen die Fesseln und den knechtischen wie verknöcherten Zustand in Staat und Kirche gewandt, und auf der andern Seite sich selbst zur Natur degradirt, sich freiwillig in die Fesseln der Natur geschmiedet.

a) So ist die eine Seite dieser Philosophie Negativität gegen das Bestehende (die Regierungen, Geistlichkeit, Adel haben sich ja auch nur aus Selbstsucht — m. vgl. Helvetius — in ihre Macht erhoben und darin festgesetzt, das Volk aber ist stärker, muß und kann also siegen). Diese Negativität ist nicht die gehaltreiche Tiefe der Lutherischen Reformation; sondern das Extrem des alle Positivität zunächst abwerfenden Geistes, damit so das ganz freie Ich aus dieser Feuertaufe hervorgehe (damit Begründung des vollständigen einseitigen Rationalismus in Staat und Kirche — Folge überhaupt des frei reflectirenden Ich; m. vergl. die griechischen Sophisten — so wie derselbe Rationalismus sich auch von der Gegenseite, dem Wolf'schen Philosophiren aus begründete: so gerieth das Positive zwischen zwei gewaltige Feuer. Die Reformation war der Freiheitsruf des Glaubens; diese Erscheinungen in Verbindung mit der praktischen Gestaltung derselben im Staatsleben, Französischer Revolution u. s. w. sind der zweite vollständigere Freiheitsstoß des denkenden Ich).

b) Die andere Seite ist Aufstellung positiver Gestaltung, eines Totalorganismus, worin die Natur, das Reelle zur Totalität, Allem in Allem wird — als die positive Consequenz des metaphysicirenden Empirismus, Sensualismus. Es ist dieses das Fassen aller Würklichkeit unter der metaphysischen Idee der Einheit, und das Auffassen der Entwickelung des Universum's als eine sich fortwährend höher affirmirende Genesis der Natur. So ist der Geist nur affirmative Blüthe der Natur (nicht Selbsterzeugung, negatives Abstoßen der Vermittlung und damit Freiheit und Fürsichsein, Wahrheit und Grund der Natur). Die Teleologie wird zu reiner Naturnothwendigkeit, der Geist zum Trieb, das sittliche Gesetz zur Form der Selbstliebe.

c) So war das Ganze ein nüchterner Taumel des Geistes dieser Männer, welche sich oft mit dem tiefsten Ernste von Gott, Hölle, Himmel, Religion frei machten, und so alle positive Auctorität über den Haufen warfen, wie später die Französische Revolution factisch und praktisch that, und dann sich zugleich eine neue Religion der Natur und des Ich aus sich selbst schafften. Das Bewußtsein, das Ich sollte nun in Allem präsent sein, was ein Jenseits, eine Ferne für es ist, ist leer, nichtig, unwahr, wird unerbittlich hinausgestoßen. So ist es die Reflexion des Ich in sich und seinen Grund die Natur. So ist es zugleich die Selbsterniedrigung des Geistes, doch aber freiwillige, bewußte Unterwerfung.

2) Näher ist hier nur zu bemerken, daß schon Condillac aussprach, wie Alles im menschlichen Geiste aus der Sensation oder Empfindung hervorgehe. Grundsinn ist der Geruch, dann Vergeistigung des Sinnes bis zum

Gehör und Gesicht. So in immer weiterer Efflorescenz durch Vorstellungen und Gedächtniß bis zur Vernunft, deren wesentliche Grundlagen die niederen Stufen bleiben. Helvetius sagte geradezu, Vernunft sei Folge der Hände, Tugend Entwickelung selbstischer eigennütziger Triebe, gut sei nur das Nützliche (Alles wird auf den Kopf gestellt, wegen der zeitlichen Genesis). Im „*système de la nature*“ wird das Universum, *le grand tout*, als ein unendliches System von Materie und Bewegung construirt, der Geist als Gehirn, materielle Kraftblüthe entwickelt. Grundtriebe der Natur sind Anziehung und Abstoßung, Freundschaft und Feindschaft; so auch im Menschen. Alles ist der Nothwendigkeit der Naturmächte unterworfen. — Diese ganze Anschauung ist nothwendig für den Geist, welcher die Welt nur als affirmative Genesis der Natur, nur nach der einen Seite des Verlaufs auffasset. Das große Verdienst bleibt dabei diesen Männern, wie dem Realismus überhaupt, die nothwendige Vermittlung des Geistes dargelegt, und damit das abstracte Gedankending eines nur unmittelbaren Geistes nicht nur in der logischen Idee, wie die Neuplatoniker, sondern nach dem jetzigen concreten Standpuncte, in der Nothwendigkeit der Naturvermittlung gestürzt zu haben. Der concrete Geist ist unendliche Rückkehr aus der Natur; nur bleibt er bei dem Materialisten mit der Natur behaftet, und das Resultat ist nur die Trauer seiner Ohnmacht (besonders von Voltaire hervorgehoben).

3) Ist nun weiter die Frage, wohin dieser empirische Standpunct aus sich selbst führen mußte, so ist die Antwort, daß er auf seiner bewußten Spitze in den Skepticismus umschlagen mußte, weil nach seiner Voraus-

ſetzung alle Nothwendigkeit des Denkens verſchwindet, und ſo Alles zum bloßen Scheinen, Vorſtellen im Ich wird. Auf der andern Seite mußte ſich dagegen das tiefere Selbſtgefühl des Geiſtes ſtemmen und das ſittliche Geſetz wie die religiöſe Grundlage feſthalten. Dieſes geſchah dann durch Hume auf der einen, durch die Schottiſche Philoſophie und Rouſſeau auf der andern Seite. Sie bilden Uebergänge zu Kant, ſind Momente der Selbſterinnerung des Geiſtes.

Zweite Seite des Gegenſatzes.

Die ſpeculative Philoſophie und der Idealismus.

1) Auch hier iſt die Reflexion-in-ſich das Princip. Es iſt jedoch, wie entwickelt, Reflexion der Unmittelbarkeit, und dieſes gehet auf ſeiner höchſten Spitze in den größten Formalismus des Gedankens über. In der vorigen Stufe ſahen wir die Idee, den Gedanken noch mehr in unmittelbarer Einheit und Innerlichkeit mit der Sache, und die Bewegung war die Aufhebung des höchſten Gegenſatzes in die unmittelbare abſtracte unendliche Einheit, in die Subſtanz. Die Subſtanz iſt Grundform der erſten Stufe, ſie iſt ſelbſt die Unmittelbarkeit des Begriffes und immanente Allgemeinheit. Das Denken iſt ſubſtanziell und ſpeculativ, d. h. aber nur abſtract ſpeculativ. Der Fortſchritt iſt nun das Umſchlagen der Unmittelbarkeit in die Reflexion-in-ſich, der Subſtanz in den ſubject-objectiven Begriff (nicht in die abſolute Idee, d. h. die concrete; im Alterthum war es überhaupt nur noch die abſtracte; die abſolute concrete Idee tritt erſt ſeit Schelling in die Erſcheinung über, vorher bleibt ſie nur noch verhüllte Grundlage). So iſt der jetzige Standpunct der der

Subjectivität, der speculativen Individualität (Reflexion-in-sich — die rationelle Einzelheit, das Fürsichsein, Atom, die Monade als die concrete Wahrheit gegen die Abstraction und nur abstracte Allgemeinheit der Substanz, Unmittelbarkeit. Es wird jetzt nur gesetzt, was bei Spinoza vorausgesetzt ist — die unendliche Subjectivität, die concrete Einzelheit. Die Sub-stanz als in ihrem Modificiren, ihrer Besondrungs-Bewegung sich in sich centrirend und idealisirend ist nichts Anderes als Sub-ject). Diese Subjectivität ist nun zugleich, als die wesentliche Idealität aller Dinge, die Aufhebung der sinnlichen Materie, Ausdehnung, welche jetzt nur noch das Scheinen im Subject ist. So haben wir hier den Fortschritt zur concreten Einheit alles Würklichen, nicht mehr Nebeneinandersetzen von Denken und Ausdehnung, sondern übergreifendes, allein berechtigtes Denken, worin Ausdehnung und damit Materie nur scheint. Dieses ist der wichtige unendliche Fortschritt der Philosophie über Spinoza hinaus. Da jedoch die Subjectivität, der Begriff nur der unmittelbare ist (nicht die absolute Idee), so ist ebenso das Object auch unmittelbares, vorausgesetztes, und der Begriff ist somit das Reflectiren am Object, das in sich reflectirende Object, die Monas. Wird nun dieser Standpunct zur vollen Consequenz entwickelt, so ist er nicht nur Dogmatismus überhaupt, sondern zugleich, wie sogleich oben bemerkt wurde, Verstandesmetaphysik, Formalismus des Gedankens und damit Setzen von lauter unaufgelösten Widersprüchen — und wir finden so die Philosophie am Ende dieser Stufe in die beiden Selbstentäußerungen des metaphysicirenden Empirismus auf der einen, und der Verstandes-

Metaphysik auf der anderen Seite zerfahren, beide Formen nur als die zweiseitige Entwickelung des reflectirenden unmittelbaren concreten Bewußtseins. Hiergegen, nach beiden Seiten hin, wendet sich dann der Skepticismus (bei Hume); denn dieser löset alle unerwiesenen Voraussetzungen auf, und weiset die Widersprüche in den Gedanken nach.

2) Wir haben hier demnach zwei Formen der Entwickelung zu betrachten.

a) Die Grundlegung dieses Standpuncts, noch mehr gehalten in der speculativen Genialität, bei Leibnitz. Hier nehmlich wird noch mehr die speculative Idee der Monas, der Subjectivität hingestellt.

b) Die formelle Consequenz desselben bei Wolf. Hier entwickelt sich der Keim des Formalismus, welcher schon wesentlich in der Lehre des Leibnitz liegt, nach allen Seiten hin, und die speculative Idee der Subjectivität versinkt völlig in Verstandes-Metaphysik.

Erste Form.

Die Grundlegung bei Leibnitz.

(Seit 1690.)

1) Der Fortschritt also bestehet in der erfaßten Subjectivität des Allebens und dem Herabsetzen der Materie, und somit der Zeit und des Raumes, zum Scheine im Subject, zum blos in ihm Gesetzten, Wesenlosen. Dadurch hebt sich die unmittelbare Einheit von Denken und Ausdehnung auf in die vermittelte des gesetzten sinnlichen Scheinens der Idealität. Es ist aber wesentlich Reflectiren am vorausgesetzten Objecte, nur der unmit-

telbare Begriff, nicht die absolute Idee, welche erst noch eine weitere Reihe von Vermittlungen voraussetzt. Dieser Standpunct hat sich offenbart in G. W. Leibnitz aus Leipzig (1646 — 1716), dem Manne von universeller Größe.

2) Leibnitz hat seine Idee weniger in consequentem Systeme als in genialen Blitzen aufgestellt; aber die Idee an und für sich selbst ist in dem Innersten seines großen Geistes lebendig und das Zusammenhaltende, das Band der Blitze. Es ist die Idee des Fürsichseins, der wesentlichen Individualität, analog der großen, allgemeinen Individualität Leibnitzens selbst, welche das Uebergreifende über alles Materielle und Aeußere ist.

a) Die Grundgesetze des Denkens und damit des Erkennens sind der Satz des Widerspruchs und des zureichenden (teleologischen) Grundes. Sie sind durch sich selbst gewiß (in diesem Hervorheben des Satzes des Widerspruchs zeigt sich sogleich die Convergenz zur Verstandesmetaphysik. Doch ist Leibnitz, wie Aristotelès, in der Entwickelung selbst speculativer, als man nach der Consequenz solchen Satzes erwarten sollte — m. s. sogleich). Die philosophische Erkenntniß gründet sich näher auf die angebornen oder ursprünglichen Ideen, welche aber zunächst nur virtualiter, dann erst realiter im Geiste sind (Entelechie, Ansichsein, welches für sich wird, gerade wie bei Carteſius; es ist die wahre Idee gegen Locke). Auf ihnen beruhen daher Logik, Mathematik, Metaphysik und praktische Philosophie. Die sinnliche empirische Erkenntniß ist verworren, unklar, die philosophische ist klar und wahr. — Das System selbst entfaltet sich nun als Monadologie folgen-

dermaßen (m. vergl. insbesondere die „principia philosophiae“).

b) Die wirklichen Dinge sind zusammengesetzte Substanzen (sie sind trennbare, zertheilbare Körper, was Leibnitz in der äusserlichsten Form der Zusammensetzung, in der Form des nur mechanischen Objects auffasset, das Moment der Discretion zugleich einseitig fixirend). Folglich müssen sie zur Grundlage einfache Elemente, Monaden, Punctualitäten haben (die Monadenlehre, insofern sie auf solche Argumentation basirt ist, kann man leicht über den Haufen werfen; aber diese Argumentation ist nur ein Formalismus, womit die in Leibnitz lebendige Idee der Fürsichseienden, der Individualitäten umkleidet wird). Diese Monaden sind in sich reflectirte, für sich seiende organische Atome, lebendige ideelle Puncte ohne Ausdehnung, Gestalt, Theilbarkeit. Sie sind die wahren Wesen der Welt, entstehen und vergehen nicht auf natürliche Weise (da sie vielmehr die Gründe alles Entstehenden und Vergehenden sind) und sind gegeneinander sämmtlich unterschieden durch qualitative Bestimmtheit (principium indiscernibilium; im Gedanken der Vielheit liegt wesentlich das Sichunterscheiden, und zwar das qualitative, insofern die Vielen als Punctualitäten oder einfach Fürsichseiende gedacht werden; zwei Dinge als schlechthin gleich gedacht sind für das Denken nur Ein Ding, wie 2 congruente Dreiecke). Die Monaden leben nur in und aus sich selbst, werden nicht von Außen afficirt, sie sind Atome, spröde und undurchdringlich, in sich beruhend, für sich seiend. Ihre Veränderung ist daher nur immanente subjective Entwickelung, sie sind reine Entelechieen, Selbstverwirk-

lichungskräfte. Die Veränderung ist Mannigfaltigkeit in der Einheit. Als ideell ist die Monade Vorstellungskraft (perceptio), Vorstellungs-Organismus. Die Monade ist nehmlich Trieb, Begehren in sich (appetitus), dadurch ist sie Uebergehen von einer Vorstellung zur anderen (hier das tiefere Moment des Widerspruchs, der in sich negativen Positivität der Monas, wodurch sie Bewegung und Veränderung in sich ist). Die Monaden sind nun aber

α) im Zustande der schlafenden (entäußerten) Vorstellung (die Vorstellung, welche zur Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben, so nur Naturkraft ist; es ist die Monas in ihrer unmittelbaren Form, im Ansichsein — ein tiefer Gedanke). Die Aggregate dieser Monaden sind die Körper, und deren sinnliche Vorstellung Raum und Ausdehnung, während ihr Begriff der intellectuelle Raum ist, d. h. die Idee der Beziehung dieser Monaden zu einander, der Gedanke ihres Verhältnisses (das ist wieder tief; der Begriff ist die Auflösung des Materiellen in Idealität; das Sinnliche, der Raum, die Ausdehnung sind nur äußeres Scheinen im Subject; jedoch ist die Idee einseitig, weil die Ausdehnung auch aus dem Ideellen entlassen wird, objectives Dasein hat, und Continuität als Auflösung aller gesetzten Puncte ist; aber es ist dem Standpuncte des Leibnitz, der Alles verschlingenden Subjectivität als dem extremen zugleich höheren Gegensatze gegen Spinoza, angemessen).

β) im Zustande des Träumens. Dieses sind die Thierseelen, Centralmonaden eines umgebenden Mondenaggregats.

γ) im Zustande des Wachens, Menschenseelen, welche gleichfalls ein Leib, Körper als Monadenaggregat umgibt. Diese Seelen sind Geist, Erkenntniß des Göttlichen.

c) So wie es nun Centralmonaden endlicher Körper gibt, so gibt es auch die allumfassende Urmonas als den Geist der Welt, des Universums. Leibnitz stellt hier den kosmotelevlogischen (nach dem Satze des zureichenden Grundes) als aposteriorischen, und den ontologischen als aprioriſchen Beweis vom Dasein Gottes auf. Gott hat so und ist die absolut vollkommene Vorstellung des All's. Er ist der Urgrund, die ursprüngliche in sich reflectirende Idealität (nicht abstractes Denken und abstracte Ausdehnung), Quelle aller Wesenheiten und Schöpfer der endlichen Monaden, welche durch Effulguration seiner aus sich selbst herausgesetzt werden (Gott ist unmittelbar, vorausgesetzt, das immanente aber subjective Band; aber er entläßt zugleich die Monaden aus sich, sie sind nicht bloße modi, Negationen, sondern auch selbst Fürsichseiende; aber ihr Fürsichsein hebt sich wieder auf in das immanente Band und die prästabilirte Harmonie; so werden sie zu mechanischen Automaten; es ist der unaufgelöste explicirte Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit der Monaden — während bei Spinoza nur die Unselbstständigkeit gesetzt ist — m. vergl. auch Hegel, Encyklopädie §. 194 Anm.). Da es nun kein physisches unmittelbares Einwürken von Monade auf Monade gibt, auch das System der Assistenz und der gelegentlichen Ursachen zur Erklärung der Harmonie von Leib und Seele (Monadenaggregat und Centralmonade) unzureichend

und Gottes unwürdig ist; so ist vielmehr zu setzen, daß Gott das Urband von Allem so ist, daß er eine unendliche Harmonie aller Monaden ewig gesetzt, prästabilirt hat (harmonia praestabilita). So sind Leib und und Seele (deren unendlicher Gegensatz bei Carteſius u. ſ. w. bei Leibnitz, mit Herabsetzen der Ausdehnung zum Scheine, schon in die Einheit der Monaden aufgehoben ist, der Leib ist ja auch nur das Aggregat der schlummernden Monaden —) wie die gegen einander an ihnen selbst undurchdringlichen Monaden überhaupt vermittelt durch die Urmonas; sie können noch nicht an ihnen selbst in einander übergehen, sondern jede lebt schlechthin für sich, aber Gott hat aller Leben ursprünglich so gesetzt und bestimmt, daß jede in jedem Momente von Innen heraus zugleich Spiegel des Universums ist; zunächst und in höherem Grade jedoch ist die Seele Spiegel ihres Leibs. So wie nun des Menschen Seele sich nach Zweckursachen verändert, verändert sich der Körper nach Causalursachen (dem bewußtlosen Triebe gegenüber dem fürsichseienden der Menschenseele), jedes unbekümmert um das andere, aber beide durch Gottes harmonia praestabilita miteinander einstimmig (die höchste Selbstständigkeit und zugleich Unselbstständigkeit der Monade — m. ſ. oben). So ist denn auch alles gesetzte Nothwendigkeit zugleich und sich selbst setzende Nothwendigkeit, d. h. Freiheit (denn die Freiheit ist im Allgemeinen das negative Resultiren einer Gestalt aus der Vermittlung anderer, d. h. dieses, daß eine Lebensform, so wie sie das nothwendige Resultat eines Kreises von Vermittlungen ist, so umgekehrt sich als die Selbstmacht gegen jenen Kreis offenbart und ihn rückwärts abstößt und unterwirft; die Freiheit im

specielleren Sinne ist der Geist als Wille, wie dieser einerseits zwar ein nothwendig werdender — schon in der allgemeinen Nothwendigkeit der Weltgeschichte — und somit unfrei, aber ebensosehr in seinem Werden selbst schon das Sicherzeugen ist, wodurch er sich als absolutes Resultat hinstellt, welches alle Vermittlungskraft abstößt und nur für und aus sich selbst gelten will; so ist er die sich unaufhörlich zur Freiheit aufhebende Nothwendigkeit). — Hieran knüpft nun Leibnitz noch eine Theodicee, von geringerer Bedeutung und mehr in Vorstellungsweise. Es wird der sgt. Optimismus aufgestellt (worüber als über eine nichtssagende Vorstellung auch nichts weiter zu sagen ist), und das Uebel überhaupt aus der Negativität gefaßt (malum metaphysicum). Daraus entspringt sowohl das physische Uebel, der Schmerz, als daß moralische, die Sünde (es ist allerdings richtig, daß durch die metaphysische Idee des zugleich in sich negativen Göttlichen allein der letzte Grund alles Bösen erfaßt wird — das abstracte Denken meint das Vollkommene sei das einfach Gute, das concrete Denken hingegen findet die absolute Vollkommenheit des Ganzen in dem Processe des sich negativ setzenden und aus der Negative in sich zurückkehrenden Positiven; dieses ist die absolute Vollkommenheit, weil Alles darin umschlossen, alle Würklichkeit darin umfaßt und gelöst ist). Das Böse nun geht aus der Freiheit (Willkühr) der endlichen Geister hervor; welche Freiheit aber nicht indifferentia aequilibrii, sondern, wenn schon weder erzwungene noch auch absolut nothwendige, Selbstbestimmung oder Wahl doch nach Gründen ist, also doch stets gewisse Bestimmtheit, weshalb auch Gott alles voraussieht. Die

Freiheit ist so abstracte Möglichkeit des Anderen, aber nur bestimmtes Selbstsetzen des Einen (dieses löset sich auf in der Idee des geistigen Processes; die Freiheit ist der sich aus dem Anderen selbst erzeugende Wille, dessen Bestimmtheit nur er selbst ist, er, welcher rückwärts betrachtet aus Anderem in dieser Bestimmtheit resultirt, als Selbstresultiren die nur sich anerkennende Macht ist, welche weiß, daß ihr Thun nur ihr Wille selbst ist und so nur sich als die Schuld der That fasset). Jedenfalls ist diese Freiheitslehre des Leibnitz concreter als die des Spinoza, wie das ganze System.

3) Das System von Leibnitz ist, nach dem Entwickelten, der explicirte Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit der Weltwesen (sie sind in der That Beides, so ist diese Idee höher als die des Spinoza, worin die Weltwesen nur zur Unselbstständigkeit reducirt sind). Dieser Widerspruch ist aber nicht wahrhaft vermittelt (denn das wäre die absolute concrete Idee selbst), sondern es ist das eine Mal die Selbstständigkeit, das andere Mal die Unselbstständigkeit, beides unbefangen neben einander gestellt. Die Monade ist einerseits nur sich selbst setzend, andererseits nur gesetzt, sie ist gesetzt als sich selbst setzend, und die Vermittlung aus Gott ist ungenügend, weil Gott und Welt sich selbst unmittelbar gegenüber stehen.

Ueberhaupt ist der Standpunct des Systemes der subject-objective Begriff mit seinen nächsten Voraussetzungen, den Kategorieen des Wesens. Darin liegt sogleich dieses, daß das System stets auf dem Sprunge steht, sich in Verstandes-Metaphysik zu gestalten (wie die ganze Philosophie seit Carteſius dahin convergirt), wie

denn dieſe in demſelben ſchon entſchieden genug hervortritt. So wie ſich nun ſolcher Standpunct, welchem noch weſentlich ſpeculative Ideen zu Grunde liegen, aus innerem Bedürfniſſe ſyſtematiſirt, ſo bricht mit einem Male der ganze Formalismus hervor, und auch jene tieferen Ideen werden in denſelben hereingeriſſen. Solches Thun hat denn aber immer das Verdienſt, das Frühere zuſammenzufaſſen, und die Nothwendigkeit von Methode und Beweiſen überhaupt zu zeigen, womit erſt die Philoſophie zu einem feſten Gebäude wird. Dieſe Verſtandes-Metaphyſik, deren Weſen in Vorausſetzen des ſpeculativen Inhalts (Aufnehmen des Inhalts durch Sinn, inneres Bewußtſein) und Formaliſiren deſſelben nach den abſtracten Kategorieen des Weſens und ſubjectiven Begriffes (der formellen Logik) beſtehet, und eben deshalb ſo viele Anhänger bei der großen Maſſe findet, weil die Kategorieen in dem Geiſte der denkenden Menſchen zunächſt in dieſer Form des Verſtandes gegenwärtig ſind — iſt vollſtändig von Wolf durchgeführt worden. Hier auf der letzten Spitze offenbart ſich der ganze Reflexionsgeiſt, welcher im Innern der Philoſophie ſeit Carteſius treibt, weil dieſe als unmittelbare concrete den Inhalt aus der concreten Anſchauung des Ich — als freie Philoſophie nicht mehr, wie die Reflexions-Philoſophie des Mittelalters, aus der poſitiven Kirchenlehre — vorausſetzet und ihn dann formaliſirt, den Gegenſatz von Sein und Denken nur unmittelbar identificirt, nicht Form und Inhalt in abſoluter Identität als ſich in mit und durcheinander im concreten Denken ſelbſt erzeugend faſſet (deshalb bezeichnet Hegel dieſe ganze Reihe von Carteſius bis Wolf mit dem Namen: Verſtandes-Metaphyſik —

m. s. Hegel, Geschichte der Philosophie III. S. 328 ff.). Dieser Spitze in Wolf stehet dann jene andere in dem französischen Materialismus gegenüber, worin sich gleichfalls die Consequenz des Empirismus und Sensualismus vollständig offenbart. Die tiefere Erinnerung findet sich dann durch Berkeley, Rousseau, Hume hin in Kant.

Zweite Form.

Die Consequenz als Verstandes-Metaphysik bei Wolf.

(Seit 1720.)

1) Durch Leibnitz sind wir auf deutschen Boden gekommen. Deutschland, diesem Centrum des Christlich-Germanischen Lebens (man denke nur an die Reformation Luthers) ist es vorbehalten, den Thron des absoluten Geistes zu erbauen.

Zunächst aber ist es nun (nach Obigem) die Arbeit des denkenden Geistes, in der Weise des Reflectirens, nach dem Standpuncte der formellen Logik, die ganze concrete Würklichkeit in allgemeine Gedankenformen zu verarbeiten und zusammenzubringen, und so eine durch Natur und Geist hingehende Verstandes-Metaphysik zu gründen. So wird jetzt die Philosophie methodisirt und systematisirt (wie bei den Stoikern), in mathematischer und endlich-logischer Form. Alle Würklichkeit wird als unmittelbare vorausgesetzt und aufgenommen (aus dem präsenten Inhalte des die Welt und sich selbst anschauenden und wahrnehmenden Geistes); die logischen Formen werden als gewiß durch sich selbst ebenso vorausgesetzt, sie sind Grundaxiome; und der reci-

pirte Inhalt wird nun von den Kategorieen durchdrungen, in allgemeine Gedanken verwandelt (es ist das Princip des Rationalismus). Diese ganze Weise ist:

a) Systematik und Methodik;

b) Formalismus des Denkens, vorausgesetzter Inhalt mit vorausgesetzter abstracter Form, deshalb formeller Form, und eben damit

c) Dogmatismus mit dem Satze des Widerspruchs, dem Engel mit dem nicht flammenden sondern hölzernen Schwerte, an der Spitze, deshalb in der Abstraction des Verstandes, der abstracten Identität fixirt; so dieses aussprechend und daneben auch sein Gegentheil, und Nichts wahrhaft zusammenbringend — ein System unaufgelöster Widersprüche, ein System von Dogmen, Verstandes-Metaphysik.

Dennoch ist es wichtiger nothwendiger Durchgangspunkt der Philosophie, Einführen des wenn auch zunächst abstracten Gedankens in alle Würklichkeit (an die Stelle von Glaube, Gefühl, Gemüth — deshalb auch Prinzip des theologischen Rationalismus, welcher von der anderen Seite her durch den französischen u. s. w. Materialismus, dann weiterhin die Schottische Philosophie, Rousseau, endlich von Kant begründet wird); sowie äussere Bändigung des Inhalts durch die formelle Methodik. — Dieses Verdienst hat Christ. Wolf aus Breslau (1679 — 1754).

2) Näher betrachtet haben wir bei diesem Wolf'schen Philosophiren

a) zunächst die allgemeine Eintheilung der Philosophie ins Auge zu fassen.

Die Philoſophie iſt

α) theoretiſche, welche wieder

αα) Logik;

ββ) Metaphyſik iſt, die ſich wieder eintheilt in:

a) Ontologie, Durchdenken des Dings, des Würklichen nach den weſentlichen Kategorieen überhaupt, allgemeine Grundlage.

b) Rationelle Pſychologie, von der Seele als Subſtanz.

c) Rationelle Kosmologie, von der Welt in Kategorieen aufgefaßt.

d) Rationelle Theologie, von Gott.

(Es iſt in dieſem Schematismus die formelle Vorbildung der abſoluten Idee enthalten — Logik, Entzweiung in Natur und Geiſt, abſoluter Geiſt. — Die Trennung der Logik und Metaphyſik zeigt ſogleich, daß es formelle Verſtandeslogik iſt);

γγ) Aeſthetik (welche ein ſchlechter Zuſatz in dieſem Haupttheile von Baumgarten iſt);

β) praktiſche, und zwar wieder:

αα) allgemeine praktiſche Philoſophie;

ββ) Ethik;

γγ) Naturrecht;

δδ) Politik.

(Das Ganze gehört in die rationelle Pſychologie als die Lehre vom Geiſte, wohin auch die Aeſthetik gehört. Und da die Logik wahrhaft Onto-Logik ſein müßte, ſo erhellt, daß die Metaphyſik als die Philoſophie überhaupt zurückbleibt, man müßte denn Logik und Ontologie insbeſondere ſo nennen wollen).

b) Näher nahm Wolf:

α) die Leibnitzische Lehre auf, warf jedoch die Perception aller Monaden so wie die prästabilirte Harmonie als bloße Hypothese hinweg. Der Dualismus von Materie und Seele als an ihnen selbst vermittlungslos verschiedener Dinge ist wieder theilweise vorhanden (Leibnitz hatte tiefsinnig die Materie als scheinende Entäußerung des Vorstellens, des Ideellen, den Körper als Aggregat unmittelbarer Vorstellungskräfte gefaßt). Die Vermittlung wird wieder in den unmittelbaren Gott verlegt. Die Seele ist vorstellende Monade, Substanz, oder einfaches Ding, dessen Eigenschaft das Vorstellen ist. Sie ist determinirt oder bestimmt an ihr selbst. — Wie Leibnitz stellt auch Wolf den Satz des Widerspruchs an die Spitze des Denkens, reducirt aber auch den Satz des zureichenden Grundes auf denselben, da dieser letztere nur aussagt, daß aus Nichts auch Nichts werden könne, was schon im Satze des Widerspruchs liegt. Der Satz des Widerspruchs in seiner Consequenz führt aber nächst dem Reflektiren an vorausgesetztem Inhalte zur völligen Verstandes-Metaphysik.

β) Diese Verstandes-Metaphysik geht nehmlich aus von der Voraussetzung, dem Dogma, daß durch das Denken das Würkliche in seiner Wahrheit gefaßt werde. Das ist achtungswerth; nur ist das Denken jener Metaphysik selbst kein speculatives, und kann deshalb die Wahrheit nicht würklich begreifen. Doch werden die logisch-ontologischen Grundformen einzeln, nach- und nebeneinander aufgestellt, und so ist diese Metaphysik Vorarbeit für die speculative Logik (solche Vorarbeit ist die formelle Logik überhaupt). Die Ontologie ist hier ein metaphysisches Wortregister ohne immanente Entwickelung.

Da kommen vor: Möglichkeit, Zufälligkeit u. s. w.; Ding mit Realitäten und Negationen; Einheit, Wahrheit, Ordnung (hier faktisch widerlegt durch die Unordnung); Einzelnes und Allgemeines, Theil und Ganzes, Substanz und Accidenz, Einfaches und Zusammengesetztes u. s. w.

γ) Was die concrete Philosophie betrifft, so werden hier Seele, Materie, Gott aus Anschauung und Selbstbewußtsein vorausgesetzt, als Substanzen oder Dinge zu Grunde gelegt, und es wird nun über dieselben reflektirt, d. h. der Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins wird in die Form der Kategorieen gesetzt.

αα) Die Seele ist einfaches, ideelles Ding; sie ist deshalb untheilbar, unzerstörbar, und als Geist oder Menschenseele auch wahrhaft unsterblich (Identität des Selbstbewußtseins). In praktischer Beziehung stellt Wolf für den Geist den formellen Grundsatz der Vervollkommnung an die Spitze.

ββ) Die Welt als Natur besteht aus einfachen materiellen, d. h. nicht vorstellenden Monaden, und die Materie ist ein Zusammengesetztes aus ihnen, deshalb trennbar und vergänglich. Die Welt als Totalität der endlichen Dinge, Naturdinge und Seelen ist ein unendlicher Mechanismus, nothwendig determinirt. Die Gegensätze darin von würkenden und Endursachen, von Nothwendigkeit und Freiheit, Bösem und Gutem, bleiben absolut, ohne Vermittlung, nach der Weise des Verstandes.

γγ) In der Theologie werden die Beweise von Gottes Dasein abgehandelt. Gott ist der zureichende Grund der Welt, sein Wesen ist seine Existenz. Er ist der reine absolute weltschaffende Geist, unmittelbar und vorausgesetzt. So bleibt er auch wieder der Welt ent-

gegengesetzt, und das Böse wie die ganze Zufälligkeit der Weltdinge bleiben unaufgelöst, unerklärt, so wie noch heute der Verstand die Idee des unmittelbaren Gottes und die Weltbeschaffenheit nicht miteinander ausgleichen kann, sondern sich lieber auf seine Schwäche und die Unbegreiflichkeit beruft.

3) Dieser neue unspeculative Aristoteles verdrängte nun auch den alten völlig, und es bildete sich eine umfassende Wolf'sche rationalistische (nicht wahrhaft rationelle oder speculative) Schule, welche in scholastischer Weise reflectirte. Damit amalgamirten sich dann auch Gefühle und mancherlei Elemente. Alles aber würkte zusammen zur deutschen Aufklärung hin. Trinität u. dergl. wurden negirt. Ueberhaupt ist nun die Philosophie Popular-Philosophie: Thatsachen des Bewußtseins, welche nach endlich-logisch-ontologischen Gedankenformen behandelt werden. Art Schottischen Gemeinsinnes. Rationalismus in der Theologie und so Untergraben der religiösen Grundlehren (Trinität, Sünde und Gnade, Gottmensch). Es ist Flachheit und Mattheit; erst durch Kant erhält die deutsche Philosophie neue Belebung. Es ist nicht nöthig, die Anhänger der Wolf'schen Philosophie zu nennen. Einzelne haben Verdienste: Reimarus, Sulzer, Platner (dieser mehr als freier Anhänger des Leibnitzischen Systems). Mystiker, Pietisten, Theosophen (Dippel u. A.) stellen sich dem Formalismus ohne wesentlichen Erfolg entgegen.

Was aber dem so entwickelten empirischen wie rationalen Dogmatismus und Formalismus, dem Reflectiren des unmittelbaren Bewußtseins auf seiner Spitze wahrhaft entgegentreten muß, ist die damit sogleich geforderte Er-Innerung des Bewußtseins, ein Insich-

gehen aus seiner Entäußerung als Uebergang in das concrete Selbstbewußtsein und Auflösung der unmittelbaren Positionen, woran der Geist reflectirt. Als positive Auflösung ist dieses der Idealismus, als welcher die Voraussetzung der Außendinge aufhebt in der Idealität, als negative ist es der Skepticismus, welcher jene Idealität der Außendinge gleichfalls als eine nur andere Voraussetzung aufzeigt, und alle festen Grundlagen wankend macht, wogegen dann das rechtliche und sittliche Selbstbewußtsein der freien Subjectivität das immanente Gesetz des Geistes unmittelbar zu behaupten sucht. So erhalten wir als Uebergangsmomente zu dem concreten Selbstbewußtsein (in Kant) die 3 Formen des Idealismus Berkeley's, des Skepticismus Hume's und der Lehre des *commun sense* wie Rousseau's.

Dritte Stufe.

Uebergang in das concrete Selbstbewußtsein durch Berkeley, Hume, Rousseau.

(1710 — 1780).

1) Das concrete philosophische Bewußtseyn kann nur dann Befriedigung haben, wenn es sich selbst als absoluter, Alles setzender, die Entzweiung wie deren Auflösung in sich tragender Geist erfasset. Durch den Französischen Materialismus hatte das Ich schon sich selbst, seinen präsenten Inhalt zum absoluten Maaßstab gemacht, und alles dem Bewußtsein nicht unmittelbar Gegenwärtige als ein Jenseits und Unwahres verworfen. Aber das Ich war hier nicht frei, sondern sich seiner als gefesselt in der Natur bewußt; die Einheit der Natur und des Geistes war als abstracte zugleich die Versenkung und der Tod des

letzteren. Auch in dem Idealismus von Leibnitz (und Wolf) hatte sich das Ich als Subjectivität und Reflexion-in-sich erfaßt. Aber die Einheit von Geist und Natur war zugleich Verschwinden der letzteren zu bloßem Scheine, und der absolute Geist vorausgesetzt, wie dort die Natur. Eben in und mit diesem Voraussetzen (hier nur als die höchste Spitze der Philosophie seit Baco und Carteſius) waren beide Richtungen (abgesehen davon, daß der Empirismus schon als solcher überhaupt mit dem Widerspruche, eine metaphysische Theorie auf die Erfahrung gründen zu wollen, behaftet ist) Dogmatismus und Reflectiren, und dieses ist hier um so mehr der Widerspruch, je mehr sich das Bewußtsein als den concreten Alles faſſenden und deducirenden Geist zu enthüllen strebt. Die Wahrheit hiergegen ist nun zunächst das Bewußtsein dieser Widersprüche und dieses Dogmatismus, und als die tiefere Reflexion-in-sich die Erkenntniß, daß diese ganze Welt nur eine innere Welt der Vorstellungen, Gedanken, Ideen ist, und weiterhin, daß auch diese Welt nur eine Welt des Ich ist, hinter welcher dann das Ding-an-sich als ein Jenseits zurückbleibt. Dieses ist der Uebergang zu der tiefsten Er-Innerung des concreten Ich, welche zugleich als zunächst subjective die höchste Ent-Aeußerung der Wahrheit und der undurchdringlich gewordene Gegensatz von Subject und Object ist. In diese Innerlichkeit ziehen sich nun auch die Gegensätze des Empirismus und Rationalismus zusammen, dergestalt, daß das Empirische, wie es ist, zu einem Scheinen im Ich herabgesetzt, somit nur begrifflos idealisirt, also zu einem rationell-Empirischen, das Rationale aber zu einer nur unmittelbar sich vernehmenden ideellen

Nothwendigkeit im Ich, somit selbst zu einem empirisch-Rationellen wird, also wieder dem inneren Scheinen anheimfällt.

2) Wir haben so hier drei Gestaltungen zu entwickeln. Zuerst ist es Berkeley, welcher alles Objective in subjectiven empirischen Idealismus aufhebt. Insofern jedoch dieser Idealismus dogmatisch in sich ist, erliegt er wie der ganze empirische und rationale Dogmatismus zweitens dem Skepticismus des Hume. Gegen diesen sucht sich drittens das Ich in seiner rechtlichen und sittlichen, überhaupt innern Nothwendigkeit unmittelbar festzuhalten, in der Lehre des *moral* überhaupt *commun sense* und Rousseau's, erliegt aber selbst wieder als Dogmatismus und Scheinen der nach beiden Seiten hin auflösenden Mitte des Skepticismus, gegen welchen endlich Kant die tiefere Waffe ergreift, als Hervortreten des tiefer vermittelnden Selbstbewußtseins.

a) Berkeley (1684 — 1753), welchem schon Collier vorausgegangen war, erkannte die Widersprüche in dem empirischen Systeme des Locke, in den Begriffen von Ausdehnung, Materie u. s. w., erkannte, daß die Eigenschaften der Dinge, woraus sich nach Locke die Ideen bilden, eben nur subjectiv als Vorstellungen in uns seien, und daß die Substanz, welche Locke dabei als begriffloses Substrat zurückläßt, sich in Nichts auflöse, ja daß es überhaupt undenkbar sei, wie Dinge, welche keine Vorstellungen sind und haben, uns solche sollten mittheilen können. Dieses alles löste er nun dadurch, daß er die ganze materielle Welt, die Außenwelt, ihrer Substanzialität und ihres Fürsichseins entkleidete, und sie vielmehr zu einer nur subjectiven oder vorgestellten

Welt machte, in welcher jedoch Gott der allgemeine ideelle Grund ist. Es gibt daher nur Gott mit einem Reiche der Geister und Vorstellungen. Uebrigens bleibt dabei die gewöhnliche Weise des empirischen Vorstellens in seiner begrifflosen Mannigfaltigkeit (wie bei Kant) völlig bestehen, und es ist Nichts entstanden als das Bewußtsein, daß dieses Alles nur Vorstellung sei. So ist die Lehre subjectiver empirischer Idealismus. Das Bedeutende ist nur dieses Abstracte, die Reflexion des Bewußtseins in sich, und so das Hereinziehen der Welt in das Ich.

b) Insofern dieses jedoch nur Behauptung ist, wobei die Widersprüche bestehen bleiben und nur in das Ich selbst verlegt werden, so daß man mit gleichem Rechte auch an der gewöhnlichen empirischen Anschauung festhalten kann: so wendet sich hiergegen wie gegen das empirische und rationelle Philosophiren überhaupt der Scepticismus des Hume (1711 — 1776). Hume setzt voraus, daß die rationale Philosophie ihre Kategorieen, von welchen aus sie rational ist, nicht beweise und nicht beweisen könne, setzt voraus, daß unsere Vorstellungen (nach Locke's Annahme) nur aus der Erfahrung sich bilden und also die Kategorieen nur empirisch vermittelt werden könnten, erhebt sich aber eben deshalb zum Nichts entscheidenden Skepticismus, indem er die Axiome der rationalen Philosophie als unbewiesen nicht gelten läßt, die allgemeinen Behauptungen des Empirismus aber als inconsequent nachweist, weil der Empirismus an und für sich zu keiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit kommen könne. Er gibt zu, daß, wie Berkeley annimmt, alle Vorstellungen zunächst nur im Sub-

jecte seien, ein Scheinen im Subjecte, daß also nicht einmal fürsichseiende Existenz einer Außenwelt bewiesen werden könne, aber auch eben so wenig zu beweisen sei, daß die Vorstellungen der Außenwelt nur solche seien. So wird ihm die vermeintliche Nothwendigkeit ewiger Gesetze zu einer bloßen Gewohnheitssache (Recht des Empirismus, nur daß dieser im Irrthum ist, wenn er metaphysiciren will), und als das einzig Gewisse bleibt nur das einfache Ich selbst und die abstracte Identität (gegen welche Kant die synthetischen Urtheile a priori aufstellte) zurück. Namentlich bestreitet nun Hume die Annahme einer nothwendigen Verknüpfung von Ursache und Würkung (selbst Locke hatte eine solche Verknüpfung behauptet und sogar eine Demonstration vom Dasein Gottes darauf gegründet). Denn, sagt er, es besteht hier keine aprioriſche Nothwendigkeit, weil die Analyse des Gedankens der Ursache nie und nimmer den der Würkung herausbringt (d. h. weil sich Ursache und Würkung nicht zu einander verhalten wie a = a — und sie verhalten sich in der That vielmehr wie a = α oder ab = αβ; — verhielten sie sich so, so wären sie nicht unterschieden und es könnte von einem Würken keine Rede sein; Hume gestehet nur der Tautologie, der abstracten Identität aprioriſche Nothwendigkeit zu, er erkennt nicht die speculative Idee der Einheit im Unterscheiden, und bemerkt nicht, daß er Ursache sagend nur das Würkende und damit Würkung sagt, beide Momente aber das Eine darstellen, welches in seinem Andern sich selbst gleich bleibt). Folglich muß der Gedanke von Ursache und Würkung oder Causalität aus der Erfahrung herstammen, welche sich jedoch auf bloße Gewohnheit (ich bemerke sehr oft,

daß, wenn die Sonne auf einen Stein scheint, dieser warm wird; deshalb erwarte ich dann dasselbe immer wieder von Neuem) gründet, folglich keine nothwendige Allgemeinheit gewähren kann (so betrachtet Hume die Causalität blos als Abstraction aus Einzelfällen; er kennt nicht dieselbe als metaphysische Idee, worin jene Erfahrungsmomente nur concrete Darstellungsformen sind, welche eben jene voraussetzen. Gegen diese Behauptung Hume's wendet sich vornehmlich Kant, indem er die Causalität u. s. w. als synthetisch nothwendige Form zunächst des Denkens erweiset). — Weiterhin geht dann Hume skeptisch durch, was man über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. festsetzt, und zeigt, daß alle diese Bestimmungen mit Widersprüchen behaftet sind, folglich in sich wanken und zweifelhaft sind. — Endlich gibt er zu, daß wir freilich an eine Außenwelt durch Naturinstinct und ebenso an Recht und Tugend durch ein sittliches Gefühl-glauben; dieses alles aber, wie gesagt, bei näherer Reflexion darüber problematisch, schwankend, ungewiß wird. So läßt Hume nichts Festes übrig als die abstracte Identität des Ich und dessen Scheinen in seinen Vorstellungen, hierin also das Schwanken selbst.

c) Die Seite nun des rechtlichen, sittlichen, religiösen Gefühles ist zunächst die immanente Nothwendigkeit des Ich, woran sich das in sich reflectirte Bewußtseyn gegen die Auflösung alles Festen in Schein zu halten suchte. Es ist wie bei Sokrates, welcher dieses tiefere Bewußtsein als den Fels in das bewegte Meer der Subjectivität stellte; nur daß Sokrates zugleich scharfsinniger Dialektiker war, welcher den Schein aus sich selbst

sich vernichten und ausscheiden ließ. Der wahre Sokrates dieser Zeit ist Kant; andere Formen sind oberflächlicher und haben weniger philosophisches Interesse. Hierhin gehört sogleich die Englische Lehre des *moral sense* (m. s. oben). Dieselbe machte sich auch jetzt als Schottische Philosophie durch Home, Ferguson, Smith (seit 1750 ff.) geltend, und erweiterte sich dann zu dem Systeme des *common sense*, d. h. eigentlich nichts Anderem als dem des gesunden Menschenverstandes (Popularphilosophie), welcher dogmatisch, unkritisch sich in theoretischer Beziehung auf die unmittelbare Gewißheit der verstandesmäßig aufgefaßten und angewandten Kategorieen beruft, in praktischer Hinsicht ebenso auf die unmittelbaren Gefühle und Thatsachen des Bewußtseins als des rechtlichen, sittlichen, religiösen provocirt. Hierhin gehören namentlich die Gegner Hume's, die Schotten Thom. Reid (1704—1796), James Beattie (1735—1805) und James Oswald (gegen 1770), deren edles Streben, die sittlichen und religiösen Gestaltungen gegen die auflösende Kraft des Skepticismus aufrecht zu erhalten, wohl anzuerkennen ist, welche aber doch gegen Hume nichts ausrichten konnten, weil dieser, wie er selbst ja einestheils noch einen rechtlichen und sittlichen Instinct anerkannte, so anderntheils ihn in seiner Unmittelbarkeit als dem Skepticismus anheimfallend nachwieß. Man braucht nur auf die Verschiedenheit der Menschen und Völker in der Weltgeschichte über rechtliche, sittliche, religiöse Gestaltungen hinzuweisen, um die Relativität, Borniertheit, Bewußtlosigkeit und Befangenheit des sgt. gesunden Sinnes und Verstandes, der sgt. Thatsachen des Bewußtseins u. s. w. zu zeigen. So bestritt denn auch damals Richard Price

(1723 — 1791) die Lehre vom moral sense als eine gefährliche schwankende Lehre. So verschieden nun auch die Lehre vom moralischen Sinne von dem Französischen Materialismus, dem Wolf'schen Rationalismus, dem Hume'schen Skepticismus ist: so stehen doch alle diese Formen gemeinschaftlich auf dem Standpuncte des freien Ich, welches die bloße Positivität völlig abgeworfen hat.

Unter denjenigen nun, welche die freie Allgemeinheit, das immanente Gesetz des Ich gegenüber aller Positivität auf den absoluten Thron erheben, und damit alle anderen Unterschiede als verschwindend gegen das freie Ich aussprachen, ist vornehmlich noch J. J. Rousseau aus Genf (1712 — 1778) hervorzuheben. Seine Schriften: „*Contrat social*“ (1762), und „*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*“ sind von großer Bedeutung als Zeichen der Zeit, d. h. des erwachten allgemeinen freien Bewußtseins. Rousseau stellte die Freiheit des Selbst an die Spitze. Nicht Gewalt daher, List u. s. w., sondern freier Gesellschaftsvertrag kann Princip des Staats sein, und herrschen soll nur der allgemeine Wille. Das Ich soll frei anerkannt sein; es ist das Princip des Christenthums und der Reformation, jetzt aber im Denken entzündet uns eben deshalb doppelt gefährlich. Denn es ist dieses eine verfängliche, zweideutige Lehre; der allgemeine Wille kann der Wille der Vielheit, somit der quantitativen Masse bedeuten, so wird er zunächst und äusserlich in roher Weise aufgefaßt; die wahre Bedeutung desselben hingegen ist die der substanziellen Allgemeinheit, der Allgemeinheit der concreten Vernunft. Diese

letztere Allgemeinheit kann von Wenigen gegen Viele repräsentirt werden. Aber im Innern der damaligen Welt, in dem wahren Zeitgeiste gährte eben dieses Princip der vernünftigen Allgemeinheit des Selbstbewußtseins. Daher die allgemeine Begeisterung, welche damals selbst die Französische Revolution, die man zunächst auf dieses Princip gegründet sah, bei allen nicht sonst dagegen Interessirten offen oder im Geheimen erzeugte. Aber was diese Revolution in die Welt herausstürmte, war auch das Princip von Kant, dann Fichte, wobei kaum bemerkt zu werden braucht, daß alle diese gediegeneren Männer von jenem Princip das selbstsüchtige Wüthen einer fanatischen und pöbelhaften Masse gar wohl unterschieden, und solches verabscheuten.

3) Die wahre philosophische Form nehmlich, welche gegen Hume in großer Schärfe und auch Tiefe auftrat, und einen unendlichen Wendepunct des Bewußtseins (wie einst Sokrates) bezeichnet, ist die Philosophie Kant's. Von hier aus nehmlich beginnt nun das concrete Bewußtsein als Selbstbewußtsein sich von seinen bloßen Voraussetzungen zu befreien, und seine Selbsterzeugung und in und mit dieser die Welterzeugung schöpferisch zu fassen, so, daß das Selbstbewußtsein die göttliche Ferne in sich hereinfasset und sich als die absolute Wahrheit, Schaffen und Auflösen aller Gegensätze weiß, so sich in seinem Erkennen und allen Inhalt frei rechtfertigend. Die Welt wird dadurch endlich zur That des Geistes, und nur in eigner gesetzter That ist absoluter Begriff, absolute Gewißheit und Wahrheit. Dieses tiefere Bewußtsein tritt nun in der ersten Reflexion-in-sich als das sich unendlich setzende subjective Bewußtsein hervor, und indem es das

Object noch nicht wahrhaft überwunden hat, muß es daſſelbe, um ſeine Unendlichkeit zu retten aber damit unmittelbar der Endlichkeit verfallend, als Ding-an-ſich hinauswerfen, und weiterhin die Forderung aufſtellen, das wieder hereingefaßte Object zu überwinden. Dieſes iſt ſomit der unendliche Zwieſpalt zwiſchen Subject und Object, die Vorausſetzung der abſoluten Verſöhnung; und dieſer Zwieſpalt wie weiterhin das ohnmächtige Ringen des ſubjectiven Geiſtes denſelben aufzuheben, ſtellt ſich dar in Kant und Fichte, den großen Geſtalten der zweiten Periode der neuern Philoſophie. Es iſt dieſes die Geburtsarbeit des unendlichen concreten, menſchlich-göttlichen Bewußtſeins, welches alle anderen Standpuncte, Empirismus und Skepticismus, aufhebt, weil es in ſeiner abſoluten Berechtigung durch die That der Welt- und Selbſtſchöpfung im Geiſte frei, erhaben, unerſchütterlich daſteht.

Zweite Periode.

Die neuere Philoſophie in der negativen Vermittlung des concreten Selbſtbewußtſeins.

(Kant und Fichte — 1780 — 1800).

Charakter und Eintheilung.

1) Bedeutungslos wird nun der Gegenſatz von Empirismus und Rationalismus, Realismus und Idealismus. Denn der concrete Geiſt hat ſich erinnert, und ſein Streben iſt jetzt weſentlich, die Schöpfung des Bewußtſeins, das ſich ſelbſt erzeugende Bewußtſein zugleich als Welterzeugung zu faſſen. Dieſes iſt der unendliche Fortſchritt: die Welt zu ſetzen als That des ſich ſelbſt ſetzenden vermittelnden menſchlich-göttlichen Be-

wußtſeins. Wie der Mathematiker ſeine Welt der Formen ſchaffet, ſo muß der Philoſoph die lebendige concrete inhaltsreiche Welt ſchaffen im Geiſte. Alle Philoſophie iſt jetzt das, was ſie wahrhaft iſt: Idealismus; alle anderen Formen ſind unweſentlich geworden.

Aber die erſte tiefe Einkehr des concreten Bewußtſeins in ſich iſt einſeitige Subjectivität. Das Subject lebt in ſich und kann nicht wahrhaft hinüber zum Object, ſtößt es ab von ſich, oder es iſt nur noch die Forderung, das Sollen, der Ueberwindung des Objects und damit der Aufhebung ſeiner in das abſolute Subject. Jedoch iſt der Grundſatz dieſer: „Nicht das Subject richtet ſich nach dem Objecte, ſondern das Object muß ſich nach dem Subjecte richten". Inſofern aber das Subject ſich zuerſt nur als ſubjectiv faſſet, ſo iſt ihm das Object gegenüber, ihm undurchdringlich, d. h. es iſt wohl einestheils ein in das Subject Aufgehobenes, für es Seiendes, aber anderentheils ebenſoſehr ein abgeſtoßenes Ding-an-ſich. Denn das Object für das Subject iſt bei dieſer Stellung des Subjects nur das ſubjectiv gemachte Object, was dieſes letztere aber an und für ſich iſt, bleibt unbegriffen. Indem jedoch das concrete Bewußtſein jetzt die unendliche Gewalt wird, ſo hat es weiterhin den Muth, das Ding-an-ſich, welches doch nur eine vom Subjecte ſich gegenüber geſetzte Abſtraction iſt, in ſich ſelbſt hereinzunehmen, und vielmehr ſich das Subject als Ding-an-ſich zu wiſſen: denn das wahre Ding an ſich iſt das dieſes Ding ſetzende Bewußtſein. Nun iſt aber das Subject in umgekehrter Weiſe mit dem Objecte behaftet. Denn da ſich das ſubjective Subject doch noch als die abſolute Macht weiß, aber das Object ſich in ſich ſelbſt

gegenüber ſetzet, ſo iſt nun ſogleich die Forderung wieder die, daß das Object wieder hinausgeworfen, fortgeſtoßen, negirt oder aufgehoben werde. Und da mit der Negation deſſelben der Gegenſatz im Ich, damit das Ich ſelbſt zuſammenſinken würde, ſo iſt es nur die Forderung, das unendliche Sollen der Ueberwindung, welches nie zur Würklichkeit kommen kann, weil dieſes mit der Vernichtung des Objects zugleich die des Subjects ſein würde. Es iſt ſo der unendliche, unaufhörliche Kampf, das ſtete Ringen des Subjects.

2) Hieraus ergibt ſich nun, daß wir jetzt im Begriffe als der Idee ſtehen, und zwar in dem negativen Sichvermitteln der abſoluten Idee, aber nicht der abſtractlogiſchen, ſondern der abſolut-concreten Idee, des concreten Selbſtbewußtſeins, d. h. des Bewußtſeins, welches das Sichſelbſtſchaffen zugleich als voraus ſetzendes Schaffen der Welt iſt. Es iſt negative Vermittlung der abſoluten Idee, weil es die abſolute concrete Idee iſt, welche in ſich die unendliche Diremtion zwiſchen Subject und Object, concret zwiſchen Geiſt und Natur ſetzet und zuerſt die Bewegung iſt, ſich zur einſeitigen Subjectivität einmal durch Herauswerfen des Objects und ſodann durch Hereinfaſſen des unüberwundenen Objects herabzuſetzen — bis ſich endlich die abſolute concrete Idee zur concreten Mitte, Wurzel und Einheit von Subject und Object erhebt, ſo das unendliche concrete Subject iſt, worin Subject und Object nur als geſetzte Gegenbewegung und Vermittlung enthalten ſind. So muß die zunächſt geſetzte ſcheinbare unendliche Ohnmacht des Subjects (bei Kant) in den abſoluten Sieg der Subjectivität

umschlagen, aus dem tiefsten Schmerze die größte Wonne und Seeligkeit hervortreten.

3) Es ergibt sich weiter aus dem Vorhergehenden, daß wir hier zwei Stufen der Entwickelung zu betrachten haben, nehmlich:

a) das Selbstbewußtsein, wie es in seiner Subjectivität als transcendentaler Idealismus das bloße Subjectiviren des Objects und Herauswerfen desselben als Ding's an sich in begriffloses Jenseits ist — die Philosophie Kant's (seit 1781).

b) Das Selbstbewußtsein, wie es, in der Consequenz seiner als des jene Ferne nur selbst setzenden, das an und für sich seiende Object vielmehr als gesetztes in sich hereinnimmt, aber dasselbe als bloß subjectiver Idealismus nur immer überwinden will und nicht kann, also mit dem Objecte behaftet bleibt — die Philosophie Fichte's (seit 1794).

Das Dritte ist dann, daß das Selbstbewußtsein sich als einseitige Subjectivität aufhebt in die Mitte der absoluten Idee, und sich so als das unendliche Setzen und Aufheben des Gegensatzes von Subject und Object weiß. So bei Schelling. Dieses ist der Uebergang in die dritte Periode. Alle anderen hierneben herspielenden Gestaltungen, z. B. auch die Philosophie von Jacobi, sind unwesentlich für den freien Fortschritt.

Erste Stufe.

Der transcendentale Idealismus Kant's.

(Seit 1781.)

1) In Imm. Kant aus Königsberg (Preußen hat nun die Bestimmung, das Licht der Welt vornehmlich in

sich zu hegen) — 1724 bis 1804 — laufen alle Radien der Philosophie zusammen; vor diesem Heros der denkenden Vernunft, diesem tiefsten Organe des damaligen Weltgeistes müssen die Anderen alle sich beugen, wie sich einst die Griechische Welt vor Sokrates beugen mußte. Alle Fäden daher concentrirt die Philosophie Kant's in sich, verbindet sie zum umfassenden Gewebe des transcendentalen Idealismus, schlägt damit sie alle herein in das subjective Selbstbewußtsein und läßt sie aus ihm nicht wieder heraus. Wollen sie sich daher ablösen und für sich festsetzen, so ertönt der Alles niederschlagende Ruf: Selbstbewußtsein! In dem transcendentalen Idealismus ist nun:

a) die Seite der Erfahrungs-Philosophie erhalten; denn obschon der Geist ursprüngliche aprioriſche Formen in sich hat, so erfüllen diese sich doch nur aus der Erfahrung, sind ohne sie leer.

b) Die Seite der rationalen Philosophie. Denn die Kategorieen sind als ewige allgemeine und nothwendige Gesetzlichkeit des Ich anerkannt (sie sind aber leer an ihnen selbst und subjectives Wesen). Jedoch hat die Seele auch eine praktische Ursprünglichkeit, ein ursprüngliches sittliches Selbstbewußtsein.

c) Die Seite der subjectiven Innerlichkeit, des Idealismus und Skepticismus. Denn das Ich kreiset immer nur in seinen Vorstellungen, verwandelt das Object in seine Formen, bleibt in Antinomieen u. s. w. befangen, wo denn jedem Satze der Gegensatz zur Seite steht und Nichtwissen resultirt.

So gehen Locke mit den Materialisten, Leibnitz mit der Wolf'schen Schule, Berkeley, Schottische

Philoſophie, Rouſſeau, Hume zuſammen in Kant (dann weiterhin rückwärts die neuere Philoſophie überhaupt und alle Philoſophie — doch jene nächſten Vorausſetzungen nur in freiem organiſchem Bewußtſein Kant's während nur und erſt in Hegel die Totalität im abſoluten Bewußtſein zuſammengehet). So zogen ſich in Hellas alle früheren Formen in Platon, dem entwickelten Sokrates, zuſammen. Der nächſte Ausgangspunct Kant's aber iſt Hume, welcher ſelbſt das Aprioriſche untergrub, die Ohnmacht des Apoſteriorlſchen hervorhob, und nur das leere Ich und die abſtracte Identität zurückließ: gegen welche Skepſis nun Kant es unternahm, das Selbſtbewußtſein in ſeinem inneren Organismus dem Blicke der Menſchen zu enthüllen, und hierdurch den Menſchen zu theoretiſcher Demuth und praktiſcher aus innerer Ueberzeugung entquellender Feſtigkeit hinzuführen. In Kant erfaßte der Weltgeiſt ſein präſentes Bedürfniß in dem Centrum; deshalb ſammelt ſich Alles um ihn, deshalb iſt hier der Quellpunct der tiefſten ſich jetzt entwikkelnden Strömung.

2) An der Spitze nun der Kant'ſchen Philoſophie und ganz entſprechend dem jetzigen Standpuncte der freien ſelbſtbewußten Subjectivität ſtehet der Satz:

„Nicht unſer Geiſt richtet ſich nach den Dingen, ſondern die Dinge richten ſich weſentlich oder im Weſentlichen nach den ſubjectiven ewigen Formen unſeres Geiſtes, Selbſtbewußtſeins, dem Aprioriſchen im Geiſte ſelbſt, welches jedoch erſt durch die Einwürkung der Dinge zur concreten Beſtimmung ſich entwickelt."

Dieſes iſt Idealismus, der Geiſt hebt das Object in ſich

auf; aber es ist transscendentaler Idealismus, der Geist fasset das Ding nur subjectiv, nicht das Ding-an-sich, nur für ihn (im absoluten Idealismus werden das Ansichsein und das Sein für Anderes identisch, weil in ihm der Gedanke als seiend und für sich seiend das Eine sich selbst gleiche Wesen ist).

Jener Satz nun explicirt sich zunächst im Allgemeinen in folgende Momente:

erstens: der Geist hat aprioriſche Formen der Anſchauung und des Denkens — das Ich ist nur die concrete Einheit dieſer Formen, reſultirt in ihrem Netze als das zuſammenſchlingende Centrum, der Centralknoten; aber

zweitens: dieſe Formen ſind ſelbſt nur ſubjectiv, nur die formelle Möglichkeit deſſen, daß Etwas für das Ich wird, ſind ſo für die reelle, inhaltsvolle Erkenntniß leer, geben keine objective Wahrheit an und für ſich ſelbſt, ſondern müſſen vielmehr durch die Erfahrung, das Apoſterioriſche (hier die Empfindung) erfüllt werden; jedoch

drittens: werden eben damit die Erfahrungsgegenſtände für das Erkennen in bloße Phänomene verwandelt, ſind nur für das Subject, nur Erſcheinungen im Subject; aber

viertens: die praktiſchen Ideen ſind dennoch objective Geſetzlichkeit im Geiſte ſelbſt, ſind Noumena, das wahre Weſen und begründen ſo den Vernunftglauben an Freiheit, Unſterblichkeit, Gott.

Im erſten Satze ſollte ſo der Rationalismus des Denkens, im zweiten der Empirismus, im dritten der empiriſche Idealismus, im vierten das rechtlich-

sittlich-religiöse Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein anerkannt und gerechtfertigt, durch das Ganze aber zugleich der Skepticismus Hume's gründlich widerlegt werden, indem nehmlich Hume'n überall Zugeständnisse gemacht aber zugleich erwiesen wurde, wie trotz derselben, ja durch dieselben und bei tieferer Zurückführung der Probleme sich eine Gedankeneinheit entwickelte, welche tiefer als der Skepticismus oder über ihm liegend durch denselben nicht zu erschüttern sei.

Näher explicirt sich die Kant'sche Philosophie folgendergestalt:

a) Die erste Frage der kritischen (denn sie will eine Kritik des Organismus des Selbstbewußtseins geben) Philosophie ist die, ob es eine Metaphysik geben könne? Die Metaphysik setzt voraus, daß es innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Denkens gebe, und dann, daß dieses Denken objectiv an ihm selbst sei, die Wahrheit enthalte. Das Erste behauptet, das Zweite leugnet Kant.

α) Es gibt immanente Denknothwendigkeit nicht als Resultat, sondern vielmehr als Voraussetzung der Erfahrung. Alle Erfahrung nehmlich hat in sich erstens das Element des empirischen Stoffes und zweitens das Element der bestimmten Gedankenform, welche nothwendig an ihr selbst, vor aller Erfahrung ist. Letzteres leugnete Hume; Kant behauptet, es sei dieses Thatsache im Bewußtsein und deshalb nicht zu leugnen, es frage sich nur, woher diese Nothwendigkeit stamme, d. h. wie es synthetische Urtheile *a priori* (denn der Satz der abstracten Identität ist zwar a priori, auch von Hume zugelassen, aber er ist leer, nur analytisch)

gebe (denn diese Urtheile würden dann die allgemeinen und nothwendigen Gedankenformen in aller Wissenschaft, allem Denken ausmachen — sie sind die Kategorieen), deren Würklichkeit die Mathematik wie die Logik und Naturwissenschaft beweise. Diese Nothwendigkeit des Denkens kann nun natürlich, eben als solche, als die Form, worin der Stoff verwandelt erst ein zugleich allgemein-Nothwendiges und nur so Erfahrung wird, nur in der Nothwendigkeit des Geistes selbst liegen, welcher die Thätigkeit sein muß, allem Objecctiven den Stempel seiner allgemeinen und nothwendigen Formen aufzudrücken (so nicht abstracte tabula rasa ist), dadurch das Ding an sich in ein Ding für Anderes (den Geist, das Ich) zu verwandeln, und so Erfahrung nicht des Dings an sich, sondern des ihm erscheinenden Dings zu machen. Erfahrung machen heißt ja dieses, daß ein Gegenstand und zwar zugleich als allgemeiner, für mich wird, das Ding für das Ich; deshalb muß das Ich, der Geist ein ursprüngliches Thun des Fürsichmachens der Dinge sein, und in diesem Thun liegen die nothwendigen Formen, liegt die ursprüngliche Gesetzlichkeit, das Aprioriſche. Es kommt also darauf an, das selbstbewußte Ich in dem Organismus seines ursprünglichen Thuns, ja Selbsterzeugens, Fürsichselbstwerdens, also in seiner ursprünglichen Selbstgesetzlichkeit, zu erfassen (dieses ist die wichtige Aufgabe, welche sich Kant setzet). Es fragt sich daher: Welches sind die aprioriſchen synthetiſchen Formen und Urtheile des Ich? Sie sind:

aa) Formen der Sinnlichkeit als die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit (woraus

auch die innere Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen Wissenschaft begriffen wird), als der reinen äusseren und der reinen inneren Anschauungsform. Denn Raum und Zeit sind weder empirische Begriffe noch überhaupt Begriffe, sondern nothwendige aprioriſche reine Formen des Anschauens. Das Ding an sich muß daher in diese Formen verwandelt werden, um für das Ich zu sein (man sieht leicht, daß hierdurch eine Erkenntniß des Ewigen schon von vorn herein abgeschnitten ist).

ββ) Formen des Verstandes, wodurch die angeschauten Dinge als durch ein sich zum Ich zusammenziehendes ideales Netz zum Selbstbewußtsein erhoben, appercipirt, allgemein subjectivirt, für das Ich als bewußtes, denkendes werden (hier ist der erste tiefere Versuch, das Bewußtsein selbst als organischen Proceß des Fürsichwerdens nach ewiger Gesetzlichkeit zu fassen; es ist zugleich Assimilationsproceß des Angeschauten und Resultiren des concreten Bewußtseins aus der Aufhebung des Anderen in sich). Dieses Netz nun der immanenten ideellen Gesetzlichkeit des denkenden fürsichseienden Ich bilden die sgt. Kategorieen oder reinen Verstandesformen (hier also nur in allgemeiner oder objectiver Subjectivität gehalten, nicht als Gestaltungen der absoluten Idee oder Logik und damit als der Geist des Seins wie des Denkens), nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation (hierunter auch die von Hume als allgemein und nothwendig bestrittene Kategorie von Ursache und Würkung, wobei freilich die concreten empirischen Formen von der reinen ihnen allen zu Grunde liegenden Idee zu unterscheiden sind) und Modalität, aus

den Urtheilsformen der formellen Logik von Kant unkritisch, unbewiesen, unspeculativ, d. h. eben nur empirisch und formell aufgenommen, obschon das Schema derselben nach der in der Vierheit getragenen Dreiheit, und insbesondre der Gegensätze und deren Vermittlungen in den einzelnen Dreiheiten auf die organisirende Grundidee hinweist, und Kant selbst meint, man könne eigene Betrachtungen über diese Gestaltung anstellen. (Fichte versuchte dann eine innere Deduction der Kategorieen aus dem Processe des allgemeinen Ich, Hegel aber wieß ihren dialektischen Organismus aus der absoluten Idee nach).

γγ) Aus der Verbindung nur der reinen Anschauungs- und Verstandesformen (denn jene für sich begründen kein Denken, diese für sich begründen keine Möglichkeit aufzufassenden Inhalts, sind nur leere Formen ohne Vermittlung mit dem Stoff, den Gegenständen) bilden sich die transcendentalen Schemata: Zahl, Beharren der Substanz in der Zeit u. s. w., und weiterhin die aprioristischen synthetischen Grundsätze des Verstandes in Beziehung auf die Anschauung, die absoluten Naturgesetze. Hierher gehören die Axiome der Anschauung, die Anticipationen der Wahrnehmung, die Analogieen der Erfahrnng und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Grundprinzip, somit das Alles umfassende absolute Gesetz ist: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."

Dieses ist also das immanente, aprioriſche oder angeborne, so zu sagen Räderwerk des Geistes als erkennenden,

die Dinge für sich setzenden Wesens. Das erkennende Ich als ein solche Organisation des Assimilirens der Dinge aufgefaßt zu haben, ist Kants unsterbliches Verdienst, der Wendepunct des Philosophirens, freilich bei Kant zunächst in subjectiver Einseitigkeit gehalten. Dieses Räderwerk ergreift nun den durch die Empfindung gegebenen mannigfaltigen Stoff (hier bei der Empfindung, dem ersten Ideellsetzen des Seins, springt aber Kant in die empirische Vielheit wild hinein, ohne Vermittlung; und außerdem ist ja die Empfindung wieder ein Subjectiviren, für welches wieder aprioriſche Formen zu suchen wären, so daß sich bald die einwürkende Substanzialität der Dinge in lauter Dunst auflösen und an deren Stelle — Substanz, Ding-an-sich sind ja selbst Kategorieen — das allmächtige Ich treten müßte) verwandelt ihn in seine Formen und stellt ihn so verwandelt vor das Ich, so daß er nicht als Ding an sich, sondern nur als Phänomen im Ich existirt (aber so muß es doch viele Dinge an sich geben und jedes eine andere besondere Erscheinung begründen. — Kant vermag aber gar keine Vermittlung zwischen dem Ding-an-sich und der Erscheinung zu geben, er setzt einen absoluten Sprung und doch wieder ein Erscheinen des Dings, er läßt einen unaufgelösten undenkbaren und gedankenlosen Widerspruch, wonach das Ding in seiner Erscheinung nicht offenbaret sondern vielmehr verhüllt wird, welcher Widerspruch bei tieferem Nachdenken tiefer treibt und zunächst zu der Fichte'schen Consequenz führt, daß das Ich selbst das Ding an sich sei, welches die scheinbaren Gegenstände als innere nothwendige und gesetzliche Phänomenologie und Selbstvermittlung setze). So

entsteht die Erfahrung, welche daher die Einheit von individuellem Stoffe und allgemeiner Form, und überhaupt nur eine allgemeine Objectivität im Subjecte, dem darin zugleich mit der begriffslosen Vielheit Behafteten ist, weshalb die ganze gewöhnliche Empirie der Auffassung ganz bleibt wie sonst und nichts als das tiefere Bewußtsein der Selbstthätigkeit des Ich in dem Setzen der Erfahrung erzeugt worden ist. Das Allgemeine und Einzelne fallen so vermittlungslos auseinander.

β) Daraus ergibt sich nun, daß, wenn den aprioriſchen Formen an ihnen selbst Objectivität beigelegt wird (d. h. wenn sie als Formen der absoluten, nicht der blos subjectiven, Idee genommen werden), dieses eine Transcendenz des Denkens ist (ein transcendenter Idealismus, welcher die Idee mit ihren Kategorieen als das Ding an sich selbst auffassen würde, ihnen absolute Bedeutung unterlegte; Kant nennt seine Lehre hingegen transcendentalen Idealismus, indem die Formen nur subjective Bedeutung und Allgemeinheit für die Erfahrung haben sollen, nur die an sich leere Möglichkeit, die Vielheit des empfundenen Stoffes zur Allgemeinheit zu erheben, sind). Jene transcendente Vernunft (welche freilich die Kant'sche Beschränkung durchbricht, weil sie sich sogar schon bei Kant als vorausgesetzt erkennet, da nur Schranken setzen kann, wer zugleich über dieselben hinaus ist — denn stellt nicht Kant absolute Behauptung auf: dieses sind die Schranken? da er doch vielmehr sagen müßte: dieses scheint die beschränkte, scheinende Auffassung von der scheinenden Auffassung zu sein — ein Zurückgehen in den Skepticismus und anheimfallend dem lachenden Spotte Molieres — m. vgl.

auch Hegel, Encyklopädie §. 60. Anm.), jene transcendente Vernunft also will das Ding an sich, das Noumenon durch ihre Kategorieen fassen, das Unbedingte, Absolute, also Seele, Welt, Gott nach ihrem an und für sich seienden Wesen (m. vgl. die Wolf'sche Metaphysik — ist das nicht consequenter, als wenn Kant an und für sich erkennt und behauptet, es gebe keine an und für sich seiende Erkenntniß, also in der Behauptung die Behauptung selbst aufhebt? Kant entscheidet gleichfalls über das Absolute, nur negativ). Allein geht man näher darauf ein, so zeigt sich, daß sich die Vernunft hierbei in Paralogismen über die Seele, in Antinomieen über die Welt verwickelt (es ist hierin das Aufzeigen der Gegensätze enthalten, deren Einheit eben das Speculative, das Wahre ist), und an Gott ein bloßes Ideal der Einheit hat. Jene Widersprüche lösen sich nach Kant nur durch den transcendentalen Idealismus, oder vielmehr sie werden von ihm aus erklärt als ein nothwendiger Doppelschein der Vernunft. Resultat aber für die Erkenntniß des An- und Fürsichseienden ist: Seele, Welt, Gott als Dinge an sich bleiben unserem Verstande durchaus verborgen, die Anwendung der Kategorieen auf sie als Gegenstände außerhalb aller Wahrnehmung ist Transcendenz der Vernunft, Anlegen subjectiven Maaßstabs an das Absolute. Insofern jedoch jene Ideen eine immanente Quelle in dem Geiste und subjective Bedeutung für denselben haben, sind sie als regulative Principien für uns zum möglichst umfassenden Fortschritte und Einigen der Erfahrung, nicht aber als constitutive, objective, an und für sich reale Wesen zu betrachten.

γ) So ergibt sich denn in Beziehung auf die Erkenntniß des Menschen in reiner speculativer oder theoretischer Beziehung: Es gibt keine an und für sich seiende, absolute Erkenntniß, sondern nur subjective als ein Erscheinen der Dinge in der Form der allgemeinen Subjectivität des Ich. Es gibt daher keine eigentliche Metaphysik; sie ist ein bloßer Mißverstand, indem man die Kategorieen verabsolutirt, während diese doch nur die Bedeutung subjectiver Allgemeinheit als das Räderwerk haben, wodurch die Wesen in Erscheinungen für das Ich verwandelt werden. Theoretisch betrachtet ist so der Geist nur eine Phänomenologie des Wesens und der Wesen. Das Ding-an-sich verbirgt sich in die Empfindung, Anschauung, das Denken. Da diese aber ein Reich von Empfindungen u. s. w. sind, so verbirgt sich vielmehr das Reich der Dinge-an-sich in ihnen. Zieht man nun von der Welt des Ich alles Subjective ab, so bleibt das Ding-an-sich als das Unsagbare zurück. Aber was ist nun dieses Ding-an-sich? Es ist nichts als die reine Abstraction des Wesens, somit ein abstracter Gedanke, des Ich selbst. Wie auch sollte dieses sonst auf ein Ding-an-sich kommen, von ihm reden? So wäre also vielmehr das Ich das Absolute, und das Ding-an-sich wie die ganze Erscheinungswelt nur ein im Ich Gesetztes. Diese wahrhafte Consequenz des Systems hat dann Fichte würklich gezogen und durchgeführt.

b) Die so in theoretischer Beziehung degradirte Vernunft (und es ist nur die Selbst-degradation der Vernunft, ihr absoluter Widerspruch mit sich, ihr Sichzerreißen in Subject und Object) zeigt sich nun aber als praktische Vernunft in ihrer glänzenden gesetzge-

benden oder autonomischen Würde. So wie nehmlich dem theoretischen Ich die Kategorieen immanent sind (welche aber nur Erscheinung setzen), so dem praktischen die rechtlichen und sittlichen Gesetze, worin aber das Ich nicht phänomenologisch, sondern in reiner selbstthätiger Ursprünglichkeit ist (aber auch diese Gesetze müssen doch erkannt werden, für das Ich sein — überhaupt herrscht in der Philosophie Kant's eine merkwürdige Verwirrung über das Verhältniß von Denken und Wollen — ja nur das denkende Ich kann das wollende sein; müßte also nicht auch die sittliche Welt des Ich in eine Phänomenologie für das Ich sich verwandeln, wie ja dieses dadurch, daß es sich denkt, obschon nur durch seine eignen Kategorieen sich fassend und wissend, dennoch sich selbst zur bloßen Erscheinung wird, mithin an die Stelle der Identität von Subject und Object, welche das Wesen des Ich ausmacht, vielmehr ein unbegreiflicher Widerspruch in dem Ich, wie zwischen Wesen und Erscheinung überhaupt, ist? Wollte man aber auch bemerken und zugeben, es sei hier doch eben das praktisch somit in seiner Selbstthätigkeit sich erscheinende Ich, so ist doch das Bewußtsein der praktischen Erscheinungsgesetze immer Sache der Erfahrung, und so machen sich gegen dieselben alle Zweifel Hume's in Beziehung auf das verschiedene sittliche Bewußtsein verschiedener Menschen und Völker geltend, und es zeigt sich sogleich, wie das, was man ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseins nennt, in den Strudel der Entwickelung des Geistes verschlungen wird). Das Sittengesetz selbst ist bei Kant nur ein formelles, nur die Form des Gesetzes überhaupt, die Allgemeinheit. Dann wird zunächst die Freiheit

als das grundloſe Selbſtbeſtimmen für die Sittlichkeit als Bedingung poſtulirt; ſie iſt unbegreiflich (der Menſch ſoll ſie alſo im Bewußtſein haben, und ſie doch den Formen des Bewußtſeins widerſprechen), darf nicht in Kategorieen gefaßt werden (nicht nach der Form von Urſache und Würkung), ſie iſt nur vorauszuſetzen zur Möglichkeit der ſittlichen Idee. Ferner bleibt die Sittlichkeit zunächſt nur ein Sollen, und es beſtehet zugleich von ihr aus die Forderung, daß mit ihr die Glückſeeligkeit, welche auch ein Bedürfniß des Menſchen iſt, harmonire. Da nun zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit weder analytiſche noch ſynthetiſche Einheit beſtehet (die Tugend an ihr ſelbſt fragt nicht nach Glückſeeligkeit — vielmehr iſt die Tugend ſelbſt immanente Seeligkeit — auch verhält ſich die Tugend zur Glückſeeligkeit nicht wie Urſache zur Würkung): ſo muß dieſe dennoch nothwendig zu fordernde Einheit durch das Poſtulat einer intelligibeln Welt gelöſt werden (es iſt dieſes auch ein Verweiſen auf ein Jenſeits). In dieſem Poſtulate iſt dann enthalten:

α) Das Poſtulat der Unſterblichkeit der Seele; denn die moraliſche Vollendung iſt, da die abſolute Sittlichkeit ein ſtetes Sollen iſt, nur in der Unendlichkeit zu erreichen (das iſt Faſſen des Qualitativen in Quantität, und vielmehr der Ausſpruch, daß das Ziel nicht zu erreichen ſei); eben ſo muß ſich die Disharmonie im hieſigen Leben zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit (welche hier äußerlich genommen wird) im jenſeitigen Leben ausgleichen.

β) Das Poſtulat der Exiſtenz Gottes als des abſoluten geiſtigen Herrn der intelligibeln Welt, welcher, indem

er ebensosehr der absolut Mächtige als der absolut Sittliche ist, die Vermittlung von Tugend und Glückseeligkeit begründen muß.

So sind Freiheit, Unsterblichkeit, Gott nach dieser Lehre ganz der theoretischen Erkenntniß entzogen (denn diese Lehre hebt ja überhaupt die Erkenntniß des An- und Fürsichseienden, also die wahre Erkenntniß auf), und sie sind als Postulate in einem Bewußtsein, welches sie vielmehr als seinen Formen widersprechend weiß!

c) In der Kritik der Urtheilskraft als einem Vermittelnden zwischen der praktischen und theoretischen Idee — hier fanden auch Schiller und Göthe die größte Befriedigung — erhebt sich Kant zu der Idee des anschauenden Verstandes, als eines Verstandes, welcher in Natur und Kunst sein Gesetz verwürklicht anschaut, nehmlich das Naturschöne und Naturzweckmäßige (Kant unterscheidet die Urtheilskraft als ästhetische und teleologische (als Appekception, das Kunstschöne und Kunstzweckmäßige als Production des anschauenden Verstandes. Während so der Begriff sonst bei Kant abstract und formell ist, ist er hier als Idee: das Allgemeine, welches in dem Besondern existirt, die als Object realisirte Idealität, die Identität des Begriffes im Anderen mit sich. Damit wird denn auch die immanente Teleologie der Natur (m. vgl. Aristoteles) aufgestellt und der Mensch als Zweck der Natur, Gott der Geist als deren teleologischer Grund gefaßt. So könnte man meinen, daß plötzlich der Gegensatz und Zwiespalt des Kant'schen Systems durchbrochen und die Objectivität der Idee erkannt sey. Allein diese Tiefe der Betrachtung schwindet bei Kant sogleich wieder in die einseitige Subjecti-

vität zusammen (und doch meint Kant irgendwo, das Innere der Dinge könne nur ein intuitiver Verstand als ein göttlicher erkennen — woher denn hat Kant diesen anschauenden Verstand genommen? So sehr ist es nothwendig, daß der Geist die Schranke, welche er setzet, schon in seiner weiteren Tiefe als aufgehoben ahnet, schon in sich selbst das Tiefere findet. Schelling hob die intuitive Vernunft aus ihrem Dunkel an das Licht empor). Kant erklärt nehmlich die Teleologie wieder für einen blos subjectiven Maaßstab, welchen wir in die Natur legen. — So ist denn auch die Materie überhaupt als Erscheinung ein Product unseres Geistes. Und zwar ist sie nicht zu fassen als Conglomerat von Atomen, welche ein unaufgelöster Widerspruch für den anschauenden Verstand sind, sondern als Resultat der Wechselbeschränkung zwischen anziehender und abstoßender Kraft, Attraction und Repulsion. Hierdurch setzte Kant den Dynamismus an die Stelle des Atomismus, wenn auch seine Construction selbst äusserlich und zugleich der Widerspruch des Werdens und der Voraussetzung der Materie ist.

3) Der Widerspruch, welcher das Kant'sche System zunächst darin in seiner Totalität durchdringt, daß das Denken, welches Alles in seine subjective Allgemeinheit hereinzieht, ein leeres Ding an sich, welches doch selbst nur das abstracte Product des Denkens ist (wie wir bei Locke die Substanz als eine ähnliche Abstraction fanden), sich unaufgelöst gegenüberstellt, und das Bestimmen dieses Dings nicht zur Offenbarung, sondern vielmehr zur Verhüllung desselben werden läßt, begründet die weitere Fortbewegung der Philosophie. Diese

kann daher nur darin bestehen, daß das Bewußtsein dieses Widerspruchs die Vernichtung des Dings an sich als eines jenseitigen Objects wird, und vielmehr sich selbst, das Bewußtsein oder Ich, als das Setzende jenes Dinges, mithin eben als das Ding an sich erfasset. So wird das leere fremde Object und damit der Dualismus aufgehoben in das Subject; aber, wie wir sogleich sehen werden, der unaufgelöste Widerspruch nur auf seine höchste Spitze, in das Ich selbst getrieben.

Wohl kann man das System Kant's überhaupt ein ganzes Nest von Widersprüchen und Bewußtlosigkeit nennen, wie wir denn schon auf manches Einzelne aufmerksam gemacht haben. Allein jedes anderweitige Polemisiren und Skeptisiren gegen Kant, welches nicht jenes Centrum trifft, ist als bedeutungslos zu übergehen. Denn das Angegebene ist der grundwesentliche Standpunct Kant's als des sich fassenden concreten unmittelbaren und endlichen Selbstbewußtseins, des negativen Durchgangsmomentes zum absoluten Bewußtsein. Jenes Selbstbewußtsein verwandelt die Welt in sich, läßt sich aber, da es endlich ist, das unbegriffene Jenseits gedankenlos gegenüberstehen, bleibt so die Entzweiung in sich und ist nur noch das Sollen ihrer Aufhebung, d. h. der Selbstverwandlung in das unendliche Bewußtsein. Ueberhaupt aber ist dieses der concreteste Anfang der tiefsten Selbstvermittlung des Geistes, das Beginnen einer neuen Weltepoche mit den tiefsten Schmerzen und der tiefsten Seeligkeit, das Beginnen der Herrschaft des freien Begriffes mit Aufhebung, d. h. aber freier Verklärung aller anderen Formen, der künstlerischen, religiösen wie empirisch-wissenschaftlichen.

Schon Jacobi erkannte nun, daß die Kant'sche Philosophie in ihrer durchgeführten Consequenz in reinen subjectiven Idealismus umschlagen müsse. Die Vorstellungstheorie von Reinhold war nur schwache formelle Unterstützung der Kant'schen Lehre; und Schulze im Aenesidemos zeigte, daß die Vorstellung zunächst nur ganz ein Subjectives, Innerliches sei, und nicht nothwendig ein reelles Object involvire. Ferner zeigte S. Beck richtig, daß der subjective Idealismus, d. h. die synthetische Einheit des Bewußtseins, der einzig richtige Standpunct zur Beurtheilung und Erklärung des Kant'schen Systems sei, welches ohne diesen Schlüssel ganz unverständlich und verschlossen bleibe, woraus denn zugleich folge, daß das Ding an sich selbst nichts als Vorstellungsgebilde, also vielmehr das vorstellende Bilden, das Ich, selbst das Ding an sich sei. Dieses hat dann Fichte systematisch entwickelt und somit den reinen subjectiven Idealismus aufgestellt (deshalb auch von Jacobi der Messias der speculativen Vernunft genannt), so daß nun die Selbsterzeugung des Ich zugleich zur Erzeugung der Welt wird.

Zweite Stufe.

Der subjective Idealismus Fichte's.

(Seit 1794.)

1) J. G. Fichte (1762—1814) hat in der Wissenschafts-Lehre die Voraussetzung der Kant'schen Philosophie oder des transcendentalen Idealismus gesetzt — den reinen subjectiven Idealismus, das weltgeschichtliche Moment der damaligen Gegenwart und der Fortentwickelung der Philosophie über Kant hinaus. Das

Ich als das allgemeine Subject ist nun die über Alles hinausgreifende Totalität, die Einheit von Sein und Denken als das ideelle selbstwerdende und selbst-bewußtseiende unendliche Thun, welches das Ding an sich in sich aufhebt, und so als das Schaffen seiner zugleich das Schaffen der Welt, und als das Schaffen der Welt sein Selbstschaffen ist — das ansichseiende Ich, welches durch die Thatvermittlung seines Andern, der Welt als nur immanent gesetzter, für sich wird. Es ist dieses die Idee des concreten zwar an sich unendlichen aber als einseitig subjectiven vielmehr endlichen Ich, weil es die Welt, das Object nicht zu freier Gestalt entlassen kann, sich in sich mit ihm herumschlägt, und so nicht die absolute concrete Sonnenhöhe, als die ewige Tiefe über und in Natur und Ich, Object und Subject, sondern nur der sich vergötternde Gegenpol der Natur, des Objects ist, also mit diesem behaftet bleiben muß.

Der Nous, die ideelle vor der würklichen Welt sich processirende Selbstschöpfung Gottes bei den Neuplatonikern ist also jetzt Ich, welches nur als dies immanente Setzen der concreten Welt und unaufhörliche nie endende Rückkehr aus ihr existirt, für sich ist. Wem hier nicht der Unterschied der alten Philosophie gegen die neue, als der abstracten Idee gegen die concrete, als des jenseitigen Gottes gegen das gegenwärtige göttliche Bewußtsein klar wird, der ist überhaupt unfähig, den Organismus der Geschichte der Philosophie zu begreifen!

Indem also hier das Ich die Welt als das Nicht-Ich setzet, und die Forderung der Ueberwindung des gesetz-

ten Nicht-Ich beſtehet, allein das Ich als *ſubjectiv ohne* den Gegenſatz nicht exiſtiren kann: ſo iſt *einmal* hier der unendliche Zwieſpalt von Subject und Object noch vorhanden; *ſodann* aber das *Sollen* der Ueberwindung deſſelben, welches Sollen ſich aber nicht realiſiren kann, weil die *Aufhebung* des Nicht-Ich die *Aufhebung* der Vermittlung des exiſtirenden Ich, mithin die *Aufhebung* ſeiner Exiſtenz ſelbſt ſein würde. So iſt das Ich hier die Tantalusqual des Lebens, das reſultatloſe Proceſſiren. Nichtsdeſtoweniger gehört ſchon dieſem Standpuncte das unendliche Verdienſt an, das Ich als *dialektiſchen Proceß* und *Selbſterzeugung* durch dieſen Proceß aufgefaßt, und damit die *Kategorieen* wie die *Weltſchöpfungsmomente* als Bewegungsformen in dem ſich ſelbſt erzeugenden Ich begriffen zu haben. Nur ſo konnte die Philoſophie zum freien Begreifen kommen, die Kategorieen als *vermittelt*, die Welt als *geſetzt* in ſich zu tragen, dieſen abſoluten Sieg zu feiern. Es mußte der Idee nur noch die *Einſeitigkeit* der Subjectivität abgeſtreift werden; ſie mußte die *abſolute* concrete Idee werden.

2) Wir haben nun in der Philoſophie *Fichte's* die Selbſterzeugung des Ich und darin die Welterzeugung näher zu faſſen. Dieſer Proceß des Ich iſt ein Proceß der *unmittelbaren Affirmation* (Theſis), der *Entzweiung* durch die Negativität (Antitheſis), und endlich der Bewegung, die Entzweiung aufzuheben und hieraus das *concrete exiſtirende Ich* reſultiren zu laſſen (Syntheſis). Es iſt dieſes die ewige *Dreieinigkeit* des Logos der Natur und des Geiſtes unter dem einſeitigen Exponenten der *Subjectivität*.

a) Das Erste ist also das lautre unmittelbare Affirmiren oder Selbstsetzen, das Ich vor Erschaffung der Welt: Ich = Ich. Es ist das reine abstracte Ich, die Kategorie der abstracten Identität, nur das Ansichsein des Geistes, der bewußtlose einfache Allgeist, die logische Idee, die einfache Idealität, die in sich noch nicht aufgegangen ist, das reine Thun, welches Nichts thut.

b) Das Zweite ist die Erschaffung der Welt, Negativität des Ich an ihm selbst, so Setzen des Nicht-Ich, Entzweiung des Ich in Ich und Nicht-Ich. Ich negativ = Nicht-Ich, die Kategorie des Widerspruchs die bewußtlose That der Andersetzung des Ich, seines Aufgehens, Sichdirimirens in sich.

c) Das dritte ist die Gegenbewegung des Ich und Nicht-Ich, und das Streben des Ich, seiner Gegensatz wieder aufzuheben, weshalb nun Ich und Nicht-Ich sich als durcheinander theilbar, bestimmbar setzen und durcheinander theilen, bestimmen, jedes als bestimmend und bestimmt gegen das andere erscheint, so das Ich als Rückkehr aus dem Andern in sich zum Fürsichsein gelangt, Geist, zunächst bewußtloses Vorstellen, dann Bewußtsein wird, und damit zugleich als Streben, da ja Ich das ursprünglich sich und sein Anderes selbst Setzende ist, der unendliche allmächtige Wille zu sein, das Andersein aufheben soll. Kategorie des Grundes.

Das Nicht-Ich ist nun überhaupt nichts Anderes, als der Gegenstoß des Ich in sich, die Negativität, wodurch es seine in das Schrankenlose gehende Thätigkeit hemmt und in sich zurückkehrt, dadurch zum zuerst bewußtlosen unmittelbaren Weltvorstellen, dann zum Bewußtsein wird, ist das Umbeugen der gerad-linearen

Bewegung zum Rückkreisen, zur Reflexion in sich. Man erkennt leicht, wie sich von hier aus der Kant'sche Formalismus der Deduction des wissenden Ich in das immanent treibende Leben, die thätige Selbstvermittlung und Selbsterzeugung, worin alles Würkliche zum Momente des Processes, des unendlichen Thuns wird, verwandelt. Was bei den Neuplatonikern abstract, das kommt hier concret zum Vorschein. Der Proceß, erhoben in die absolute Idee, wird sich als der volle göttliche Selbstbegriff offenbaren.

Durch jene Bewegung, jenes Gegensetzen und Rückkehren allein also entstehet Empfindung, Anschauung, Verstand, Wille: zuhöchst das freie Selbstbewußtsein und Begreifen dieser ganzen Phänomenologie; sie sind Momente und Stufen des aus dem Andern in sich zurückkreisenden und zu sich selbst kommenden Ich. Indem sich nun dieser dritte Satz in seine beiden Momente, einmal: das Ich setzet sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, und sodann: das Ich setzet sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich (Kategorie der Wechselwürkung) entwickelt, so entsteht daraus das theoretische und das praktische Ich, und damit die Wissenschaft des theoretischen und praktischen Ich, als derselben höchstes Selbstbewußtsein.

α) Das theoretische Ich ist die Reflexion-in-sich aus der gesetzten Schranke; diese stehet ihm so als unaufgelöste, nicht überwundene gegenüber. Nur das Ich, welches sich in sich und sein Anderes theilt, sich als bestimmt durch sein Anderes setzet, ist das wissende Ich, welches deshalb endlich ist (woraus denn auch folgt, daß das philosophische Wissen, wenn schon das Denken

des theoretiſchen und praktiſchen Ich, dennoch als Wiſſen endlich, mithin unwahr ſein muß, obſchon andererſeits das abſolute philoſophiſche Wiſſen bei Fichte ſelbſt gerade als die abſolute Wahrheit ſelbſt vorausgeſetzt iſt; — ſchon ein Selbſtbetrug des Fichte'ſchen Denkens!).

β) Aber nun beſtehet ebenſo die Forderung, daß das Ich jene Schranke aufhebe, das Nicht-Ich bewältige, die Natur auflöſe (denn das Ich hat ja ſelbſt das Nicht-Ich urſprünglich geſetzt). Dieſes iſt die Thätigkeit des praktiſchen unendlichen Ich (wir werden ſogleich ſehen, daß es als unendliches Sollen ſelbſt nur endlich iſt), und das Streben die moraliſche Weltordnung zu realiſiren. Hier dann die Conſtruction von Tugend und Recht. Ihr Princip iſt die Freiheit, die abſolute Selbſtthätigkeit des Ich, und zugleich Beſchränkung der vielen Ich gegeneinander. Hier tritt nun aber der Widerſpruch ein, daß die Realiſirung des praktiſchen Ich vielmehre die Aufhebung des theoretiſchen (alſo auch des praktiſchen, mithin die Selbſtvernichtung des Ich), und die Realiſirung des theoretiſchen die Aufhebung des praktiſchen, mithin überhaupt die Realiſirung des Ich vielmehr ſeine Vernichtung iſt, und es ſich vernichten muß, um ſich zu realiſiren (hier zeigt ſich alſo offenbar, daß ſich das verabſolutirte Fichte'ſche Ich durch ſeinen eignen Widerſpruch aufhebt, d. h. eben das Rückgehen in die abſolute Idee iſt; bei Fichte ſtehen Subject und Object noch unvermittelt gegenüber, gerade weil ſich das einſeitige Subject zum Ganzen machen will). Jener Widerſpruch löſet ſich nun zunächſt, bei Fichte, auf in den unendlichen, den endloſen Proceß des Sollens, und das Syſtem ſpricht hierdurch ſelbſt aus, daß es nur noch

das Sollen der absoluten Wahrheit, diese ihm also noch ein Jenseits ist.

γ) Die unendliche Grundlage aber des theoretischen und praktischen Ich ist das absolute Ich, die reine Thätigkeit des ganzen Processes (es ist das schlechte abstracte absolute Ich, welches den Gegensatz nicht überwindet, ist das nur immanente Ich, nicht das concrescirende Alles vollendende Resultat, der philosophirende absolute Geist). Dieses absolute Ich ist Gott — seine Realität wäre nach Fichte die schlechthin realisirte moralische Weltordnung, welche aber nur ein endloses Postulat bleibt, so daß mithin Gott hier noch keine Würklichkeit hat, nur immer werdend ist. Fichte hat später Gott nach in der populären Weise, in der Vorstellungsweise dargestellt. Es ist das von keiner Bedeutung für die Philosophie, wenn sich auch darin ein gewisses Streben zeigt, das Ich zur absoluten Idee, zu dem absoluten Geiste zu befreien, welches Streben jedoch, wie schon die fortwährende Polemik Fichte's gegen Schelling zeigt, zu keiner philosophischen Würklichkeit gelangte. Wie wir denn schon oben erkannten, daß der Philosoph in dem, was er geschaffen hat, lebt und stirbt.

Aus dem Obigen ergibt sich zugleich: Alles, was uns als Materie, Natur in selbstständigem, entlassenem Dasein erscheint (und es ist die Macht der absoluten Idee, ihr Anderes zugleich frei aus sich zu entlassen), ist nur Thorheit, Mißverstand des im Scheine befangenen Ich. Die Formen der Natur sind nur Vorstellungen im Ich, seine Reflexions-Phänomene;

es gibt keine reale Natur als selbstständige oder vielmehr entlassene. Andere können nicht in sich hinein; Fichte lebte in der großartigen Einseitigkeit, nicht aus sich heraus zu können.

3) Es ist also das System Fichte's der consequente subjective Idealismus, wobei denn also die ganze wilde Vielheit und der wilde verworrene Wechsel der empirischen Objectivität, Entäußerung, in die Immanenz des Ich gelegt (wie bei Kant die Widersprüche aus der reellen Welt in den Geist), dieses also damit behaftet wird und sie nicht als das Andere von sich abstoßen und frei entlassen kann. So ist das System der noch unaufgelöste Widerspruch von Subject und Object, und nur das Sollen der Realisirung des absoluten Ich. Denn indem das absolute Ich sich als theoretisches setzt, ist es Negation des praktischen, und indem es sich als praktisches setzt, Negation des theoretischen, so daß das Realisirtsein des Ich vielmehr seine Vernichtung wäre. Das System ist der unaufhörliche Kampf und damit der dauernde Schmerz des Ich, so der allseitige Widerspruch von Ich und Nicht-Ich, theoretischem und praktischem Ich, Sollen und Nichtkönnen. In diesen Widersprüchen muß das subjective Ich zusammensinken in seinen und des Objects tieferen Grund, worin Ich und Nicht-Ich, Subject und Object selbst nur sich in einander umsetzende Momente sind, das Object entlassen wird, aber die absolute Idee, als das concrete unendliche Bewußtsein, so wie sie den Gegensatz frei entläßt, so ihn frei in ihre Unendlichkeit zurückfasset, und nichts anderes ist als diese Bewegung selbst des Ponirens und Negirens und unendlichen Rückkehrens in sich. Es ist die Idee als die con-

crete absolute Idee, zuerst in ihrer Unmittelbarkeit, so noch im Widerspruche mit sich, bei Schelling, in ihrer absoluten Vermittlung bei Hegel sich manifestirend. Es ist damit Uebergang aus dem Selbstbewußtsein in das absolute Bewußtsein auf diesem concreten Standpuncte, Uebergang in die dritte und Schlußperiode der neuen und aller Philosophie.

Dritte Periode.

Die neuere Philosophie als das absolute concrete Bewußtsein.

(Schelling und Hegel — 1800 — 1831).

Charakter und Eintheilung.

1) Zurückgekehrt ist die Philosophie zur absoluten Idee, aber mit dem unendlichen Unterschiede, daß diese jetzt als absoluter concreter Geist gefaßt ist, also die unendliche Rückkehr aus dem vorausgesetzten unendlichen Gegensatze von Natur und Geist (Idee) ist, so daß die absolute Idee ebensosehr die immanente Unmittelbarkeit ist, worin sich der Gegensatz dialektisch ewig erzeugt und im Wechselprocesse ewig in einander aufhebt, als auch die resultirende concrete Vermittlung, der sich erzeugende über Alles übergreifende und Alles zurückfassende concrete Geist. Dieser Geist ist das philosophische Bewußtsein und Wissen selbst, und Gott, früher projicirt, nun gewußt als das göttliche existirende Bewußtsein, also die Abstraction Gottes aufgehoben und entäussert zum concreten Menschen, aber ebenso die Abstraction des Menschen aufgehoben und erinnert zu Gott. Es ist die Wirklichkeit des göttlichen Bewußtseins in dem

Gottmenſchen, nicht als religiöſe unmittelbare, ſondern als frei denkende philoſophiſche. Und ſo iſt das, was ſchlechthin die Vorausſetzung aller Philoſophie iſt, der concrete Gottmenſch, jetzt vielmehr das ſelbſterzeugte Reſultat, und ſomit der Proceß des Sichbegreifens der Philoſophie zum würklichen Begriffe geworden. Und alle vorausgeſetzten Momente erſcheinen jetzt nur als die rückwärts projicirten Abſtractionen oder Selbſtabſcheidungen des concreten Gottmenſchen, welche ſich dieſer vorausſetzt, um daraus als die abſolute Vermittlung zu reſultiren (wie die abſolute logiſche Idee im Syſteme als das ſelbſtthätige Reſultat aus allen Kategorieen des Seins, Weſens und Begriffes zur Würklichkeit kommt), welche Vermittlung dann zugleich als Zeitlichkeit und deren Ueberwindung erſcheint, ſo daß die ewige Idee der Philoſophie in der erfüllten Zeit als ihre Würklichkeit vortritt, wie die ewige Idee der Religion in der erfüllten Zeit ſich realiſirt hat.

2) In dem abſoluten concreten Bewußtſein der Philoſophie müſſen ſich nun alle Gegenſätze und Widerſprüche auflöſen und verſöhnen; alle explicirt und alle vermittelt ſein. So namentlich auch der tiefſte concreteſte Gegenſatz von Denken und Sein, Subject und Object, Geiſt und Natur. Alle Würklichkeit muß jetzt im Geiſte ſchöpferiſch geſetzt werden, und nur hierdurch weiß ſich der Geiſt als abſolute Wahrheit und Würklichkeit, Freiheit und Erhabenheit, die unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung. Denn auch ſo iſt der Geiſt nur das ewige Thun des Setzens und Auflöſens der Gegenſätze, ſomit das ewige Vermitteln, das Actualiſiren, welches die Zeit unaufhörlich in ſich ſetzet, aber eben damit ihr die

Macht nimmt. Es ist dieses die absolute Identität der Möglichkeit und Würklichkeit des Begriffes, d. h. es ist der Begriff, der sich als reiner unendlicher Begriff actualisirt, offenbart, zum Bewußtsein bringt, nicht als nur noch ein Moment, eine Stufe des Begriffes, sondern als das freie absolute Bewußtsein, in allen Momenten der Bewegung, also auch der Geschichte der Philosophie, nur die unaufhaltsam zum absoluten Begriffe convergirenden Voraussetzungen zu haben. Es ist der zunächst stattfindende Unterschied der Möglichkeit und Würklichkeit des Begriffes — denn nur so gibt es Thun, nur so auch Thun selbst des absoluten Geistes, — aber der Unterschied, der sich fortwährend in die Einheit der würklichen reinen Idee aufhebt und nur im Elemente der sich in allen Bestimmungen setzenden absoluten Idee bewegt, so daß der Geist hierin nicht mehr eine werdende Verwürklichung seiner hat, sondern Nichts als lautre sich frei setzende Verwürklichung der absoluten Idee als des concreten Geistes ist, das reine absolute Thun, der actus purus, die νόησις νοήσεως als schlechthin concrete. Daher sind nun alle unmittelbaren Voraussetzungen aufgelöst und selbst der freie Geist, die Voraussetzung alles Philosophirens, ist zugleich Resultat seiner selbst. Idee, Natur, Geist — Alles ist gesetzt und sich setzend, Alles ist schlechthin gehalten in der in sich selbst kreisenden absoluten Totalität des Geistes, in dem universellen, geistigen Schöpfungsprocesse, die bloße Unmittelbarkeit aller Dinge ist aufgelöst, die Idee in idealem Kreislaufe gesetzt, die Natur nicht die unmittelbare, entäußerte, wilde und undurchsichtige, sondern klares und durchsichtiges Schema und Bild in reiner Gesetzlichkeit, ideale Natur, und ebenso der

Geist; der absolute Geist sich und in und mit sich Alles setzend.

3) Aber auch hier sind, wie bei der absoluten Idee der alten Philosophie, zwei Formen zu unterscheiden, nehmlich erstens die Form der Unmittelbarkeit, intellectuelle Anschauung und Gnosis, und zweitens die Form der reinen Vermittlung, des freien Begriffes. Daher sind zu betrachten:

a) Das unmittelbare absolute concrete Bewußtsein. Schelling (seit 1800).

b) Das vermittelte, rein begriffsmäßige absolute concrete Bewußtsein. Hegel (seit 1807).

Alles andere ist unbedeutend und nebenher laufend, mag es auch im Einzelnen bedeutend gewürkt und zum absoluten Bewußtsein mit hingeführt haben. So ist Bardili, Schlegel, Uebergang von Fichte zur absoluten Idee; so stellen sich in Krause, Troxler, Suabedissen u. A. noch ungenügende Versuche dar, den reinen unendlichen Begriff auszusprechen u. s. w. Popularphilosophie, wie Krug, Empiriker, wie Beneke u. s. f. sind, zu übergehen. Wer jetzt nicht in die tiefste Tiefe mit hinabsteigt, wie auch Fries, Herbart nicht gethan haben, blitzt und verschwindet trotz allen Scharfsinnes und aller Kenntnisse meteorisch.

Erste Stufe.

Das unmittelbare absolute concrete Bewußtsein bei Schelling.

(Seit 1800.)

1) Subject und Object, Ideales und Reales, Geist und Natur concresciren zurückgehend in die einheitliche

Tiefe der absoluten jetzt concreten Idee, welche unmittelbar die nur immanente Einheit ist, vermittelt und sich selbst fassend zunächst die intellectuelle Anschauung des Absoluten in seiner Bewegung, als der unendlichen Entzweiung, Entlassung der Gegensätze und Identität derselben. Diese Anschauung ist wesentlich denkende, eben intellectuelle; aber das Denken ist noch unmittelbar, Form der denkenden Phantasie, Genialität des Denkens (das bestimmteste Zwischenglied zwischen dem reinen ganz freien Begriffe und der ästhetisch-religiösen Anschauung — Schelling steht zwischen Göthe und Hegel, m. vgl. auch oben S. 229 ff.). So F. W. J. Schelling aus Schorndorf (geb. 1775), neben welchem dann auch Baader u. A. stehen. Denn Schelling's schöpferischer Standpunct ist objectiv die Unmittelbarkeit der absolut vermittelten Idee, und diesem entsprechend subjectiv die Genialität des Denkens. Dieses ist aber allerdings noch der letzte Widerspruch der Philosophie, kann daher keine Befriedigung gewähren. Deshalb haben Viele, von Schelling ausgehend, sich in mancherlei Formen herumgeworfen; und Schelling selbst, der geniale schöpferische Geist, mußte bei dem Bedürfnisse näherer Bestimmung den Widerspruch nur in seiner vollen Schärfe gestalten und seinen großen Geist in die Schwebe der ästhetisch-religiösen und der philosophischen Form, in sich gekehrt, stellen. Dieses muß seine jetzige Entwickelung sein, die nur noch wenig bekannt geworden, aber schon in den letzten seiner früheren Schriften (seit 1809) das im Grunde gestaltende Princip ist. Schelling, doch ein Stern erster Größe in der Geschichte der Philosophie, kann nicht aus seinem Standpuncte der un-

mittelbaren absoluten concreten Idee herauskommen, denn dieser Standpunct ist seine schöpferische That. So müssen wir es denn auch ruhig aufnehmen, wenn Schelling die Philosophie Hegel's für Begriffsformalismus erklärt (welches nachzuschwätzen sich nun Jedermann für berechtigt hält, ja selbst Chalybäus für eine ausgemachte Sache erklärt. Aber sowohl bei Chalybäus als Trentowski und gar vielen Andern sieht man doch auch wieder sofort das Gewissen erwachen, indem sie trotz aller Wendungen sogleich der Dialektik Hegel's verfallen, und anerkennen, daß man ihnen das Nichtdurchgedrungensein zum Alles abschließenden Begriffe werde vorwerfen müssen. Es ist aber überhaupt alles Reden gegen Hegel von Außen her vielmehr jene Arbeit des Sisyphos:

— — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal stürzte die Last um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückische Marmor."[1]).

So vermochte auch Kant — Fichte, Fichte — Schelling selbst nicht anzuerkennen.

2) Die Lehre Schelling's ist nun, dem Standpuncte gemäß, folgende:

a) Das allein Wahre ist die absolute Idee als die Identität oder Indifferenz der Gegensätze, die sich eben so ewig in ihr als Subject und Object, Idealität und Realität, Geist und Natur erzeugen. Daher ist die wahre Philosophie nicht subjectiver, d. h. einseitiger, sondern absoluter Idealismus. Nicht also das Subject, welches sich das Object gegenüberstellt, sondern das

absolute Subject, welches das relative Subject und Object in sich setzet und sie im Processe in einander umsetzet, selbst die ewige präsente Einheit oder Identität derselben, ist die Wahrheit. Die absolute Idee und concret als Geist die absolute intellectuelle Anschauung ist mithin Alles in Allem, und Natur und Geist sind nur ihre relativen Selbstsetzungen unter dem Exponenten des Realen und Idealen, als die sich seiend und die sich für sich seiend setzende Idee, so daß das Fürsichsein der absoluten intellectuellen Anschauung zugleich über das Sein der Natur wie des endlichen Geistes Fürsichsein hinausgreift (hiernach ist die Grundanschauung diese:

1) Absolute Idee.

2) a) Natur, b) Geist als Ich.

3) Absolute intellectuelle Anschauung.),

so zugleich, daß das Sein Sichaufheben zum Fürsichsein, das Fürsichsein Sichentäußern zum Sein ist. So sind denn in der absoluten Idee die zwei Entwickelungen gesetzt, einmal das Gesetztwerden der Natur im Ich, Gegenstand der Transcendentalphilosophie, und zweitens Werden des Ich aus der Natur, Gegenstand der Naturphilosophie. So sind beide, Natur und Ich, selbstständig entlassen zugleich und durcheinander vermittelt, aber beide zugleich zur Identität reducirt im Absoluten. Dabei ist nun eine Consequenz dieses unmittelbaren Standpuncts, daß die Weltgestaltungen, die besonderen Wesen, im Absoluten durch eine Selbstsetzung im Uebergewichte des Realen oder Idealen, Endlichen oder Unendlichen, des Wesens oder der Form, des Objectiven oder Subjectiven entstehen (d. h. dadurch, daß

ſich das Abſolute, die Indifferenz, ſo wie es überall gegenwärtig iſt, ſo ſich überall unter dem Exponenten des Seins oder Fürſichſeins ſetzet, ſo daß daraus eine fortwährende Skala des relativ Realen oder Idealen entſteht, worin Natur und Geiſt die relativen Totalitäten des Seins und Fürſichſeins, der Ob- und Subjectivität des Abſoluten oder Indifferenten ſind). So werden hier die verſchiedenen Formen in der unmittelbaren quantitativen Differenz gefaßt, und dieſes iſt der Grundmangel der Stufe, indem ſo an die Stelle der qualitativen Geneſis der Idee der Formalismus und Schematismus der Potenzen tritt, welcher denn freilich bei Schelling von der genialen Idealität begeiſtert und belebt iſt, bei Anderen aber (wie bei Oken) in großer Flachheit hervortritt. So wird denn hier die ideale ſchematiſirende Phantaſie zum Höheren gegen den Begriff; Schelling iſt künſtleriſche Natur, aber philoſophiſch-künſtleriſche, Platoniſche; er ſtehet, wie geſagt, in der Mitte zwiſchen Göthe und Hegel, zwiſchen äſthetiſch-religiöſer und philoſophiſcher Form; Unmittelbarkeit der abſoluten Idee. Daher denn auch Darſtellung des Syſtems in ſchematiſchen Formen. Grundſchema iſt folgendes:

$$2) +A = B \qquad \begin{matrix} 1)\ A = A. \\ \hline 4)\ (A = B) \end{matrix} \qquad 3)\ A = +B$$

(Indifferenz, Geiſt, Natur, abſolute Anſchauung) und ſo würde man weiter z. B. die Natur ſo darſtellen können:

$$1)\ a = +b \qquad \begin{matrix} \\ \hline 3)\ a = b. \end{matrix} \qquad 2) +a = b.$$

(Materie, Licht, Organismus), und den Geiſt ſo:

$$1)\ \alpha = +\beta \qquad \begin{matrix} \\ \hline 3)\ \alpha = \beta. \end{matrix} \qquad 2) +\alpha = \beta.$$

(Empfindung, Begehrung, Vernunft) u. ſ. w.

b) Der Gegensatz entwickelt sich nehmlich näher also:

α) Die absolute Idealität als zunächst sich setzend unter dem Exponenten des Realen, des Seins, der Objectivität ist die Natur (A = + B), und die absolute Anschauung, d. h. die Wissenschaft derselben, die speculative Physik. Die Natur ist ein gesetzlicher Stufengang in Potenzen, nach dem Gegensatze der wieder relativ herrschenden Realität oder Idealität und deren Vermittlung, Ineinssetzung.

αα) Die erste Potenz unter dem Exponenten der Realität ist die Materie als Schwere, selbst Einheit der Repulsion und Attraction, das Wesen und mütterliche Princip der Natur.

ββ) Die zweite Potenz unter dem Exponenten der Idealität ist das Licht, die ideelle Formthätigkeit, der Naturgeist oder das Selbst, das bewußtlose Anschauen der Natur als die relativ für sich seiende Schwere (daher auch a, die Materie, als in sich reflectirend, a^2), das väterliche Princip der Natur. Die Formthätigkeit als sich specificirend ist weiter:

a) der Magnetismus, die lineare Gestaltungsform, Festes;
b) die Electricität, die Flächenform, die Luft im Gegensatze der festen Flächen;
c) der Galvanismus und näher Chemismus, das Wasser als die indifferente, a und b aufnehmende Mitte, die körperliche Form und Totalität.

γγ) Die dritte Potenz ist die concrete Identität von Licht und Materie und den specifischen Formen, die im Lichte verklärte und aufgehende, lebendig werdende Materie, der Organismus, das Leben, die Offenbarung

und Existenz des Grundes in der Natur, zuhöchst der thierische Organismus, worin die Reproduction der Sensibilität und Irritabilität unterworfen wird, diese Momente aber in dem Kunsttriebe ihre Einheit und höchste Gestaltung finden. Durch sie hin verklärt sich aber die Seite der Realität, die Natur, überhaupt in den Geist.

β) Die absolute Idee sich setzend unter dem Exponenten des Idealen, des Fürsichseins, der Subjectivität ist der Geist, (+ A = B), und die absolute Anschauung, d. h. die Wissenschaft, desselben die speculative Psychologie. Im Geiste sind zunächst die Potenzen:

αα) der Empfindung und des Gefühls als der fürsichseienden Materie;

ββ) der Vorstellung und Begehrung als des fürsichseienden Lichtprincips;

γγ) der Vernunft und Freiheit als der organischen Tiefe des Geistes. Diese Vernunft hat nun wieder 3 Formen rspt. Stufen in sich, nehmlich:

a) die Wissenschaft als die Idee der Wahrheit;

b) die Religion als die Idee der Güte;

c) die Kunst als die Idee der Schönheit, die Einheit des Wahren und Guten, die umfassende Totalität. (Diese Stellung der Kunst ist charakteristisch für das System, m. s. oben. Vielmehr ist die umgekehrte die allein wahrhafte; denn die Wissenschaft ist der ganz reine, lautre Geist und über Alles hinausgreifend, denn sie ist der sich als Alles wissende Begriff, also auch die Kunst und Religion fassend, nicht aber fassen diese auch jene. Die Kunst ist der am Sinnlichen scheinende absolute Geist. Die Religion die innerlich vorstellende Form,

und damit auch das Moment der einfachen Unmittelbarkeit zugleich und Entzweiung, oder doch des Gegensatzes; die Philosophie ist die reine für sich seiende Idee.)

c) Die Totalität und Einheit dieser Entwickelungen stellt sich nun dar im Menschen und Weltsystem, in dem Staate und der Weltgeschichte. Letztere ist die allmählige Offenbarung Gottes und der Freiheit. Gott ist (und hier schließt sich Schelling's Abhandlung über die Freiheit und damit die zweite Hauptentwickelung an) in der Idee zunächst als Deus *implicitus* (die unmittelbare absolute Idee) und dann als *explicitus* (die enthüllte für sich seiende absolute Idee). Hieran schließt sich denn sofort die Gestaltung des Systems an, wonach Gott zunächst ein vorweltlicher Vermittlungsproceß aus seiner vorweltlichen Natur heraus ist, so daß hier zunächst eine unmittelbare Vermittlung desselben gesetzt ist (Gott als Dreieinigkeit unter dem Exponenten des Vaters), dann die Welt als ein Abfall in der göttlichen Idee, und damit auch der Mensch als herausfallend aus der Göttlichkeit erscheint, Gott aber sich die Welt wieder vermittelnd endlich als der concrete erlösende Gottmensch Jesus Christus erscheint. Da nun aber der Wille und die freie That zum Princip wird, so wird hierdurch die rationale Nothwendigkeit zu einer negativen abstracten Basis herabgesetzt, welche erst positiv erfüllt wird durch Wille und That als grundlose Selbstbestimmung doch innerhalb der negativen Voraussetzung. Damit ergibt sich zugleich, daß das Aprioriſche durch das Aposterioriſche, das Speculative durch die Empirie, die Nothwendigkeit des Gedan-

kens durch die Freiheit des Willens zu erfüllen ist. So muß auch der Begriff Gottes durch die empirische Erscheinung desselben als Gottmenschen in Jesu Christo erfüllt worden u. s. w. In diesen Grundlagen, worin sich sogleich der Dualismus, weil die selbst nicht gehörige Vermittlung der unmittelbaren und der vermittelten Vermittlung, zeigt, scheint nun der große in sich gekehrte Geist Schelling's zu arbeiten; und so ist denn nun der Gegensatz von Vernunft und Freiheit als der letzte ausgesprochen worden, dessen Auflösung und Verschmelzung das Räthsel des Würklichen enthüllen werde.

3) Aber der Mangel der Philosophie Schelling's ist vielmehr wahrhaft in Hegel erkannt und gehoben worden. Es ist die Aufhebung der intellectuellen Anschauung und quantitativen Unmittelbarkeit in die reine Idee. Jedoch auch in ihrer unmittelbaren Gestalt breitete sich die Philosophie Schelling's in mehrfachen Richtungen aus, gab Impuls zu vielen Bewegungen in der Wissenschaft, und begründete vornehmlich in ihrer ersten Gestalt die Naturphilosophie, so wie sich an die jetzige zweite Hauptgestaltung insbesondre religiöse und historische Formen anschließen. Zugleich suchten mehrere Männer von der Idee der Einheit in den Gegensätzen aus Systeme durchzuführen, welche zugleich das Gemüth mehr befriedigen sollten.

a) Die Naturphilosophie wurde besonders behandelt von Oken, Steffens, Troxler. Ersterer hat jedoch viel Aeusserlichkeit und Willkühr, Formalismus und Schematismus hereingebracht, wohl aber das ausgezeichnete Verdienst, auf den Parallelismus der Gestaltungen überall hinzuweisen und ein specieller durch-

geführtes System der Natur zu geben. Der zweite ist innerlicher, der dritte steht zwischen beiden in der Mitte.

b) Die Philosophie des Geistes, vornehmlich die Religionsphilosophie ist behandelt worden von Steffens nicht nur und Troxler, sondern vornehmlich auch von Eschenmayer und Baader, welcher letztere sich durch eigne Genialität und Tiefe des Gemüths auf einen der jetzigen Stellung Schelling's ähnlichen Standpunct erhoben hat, so daß aber demgemäß auch bei ihm der Dualismus zwischen unmittelbarer und vermittelnder Vermittlung bestehet. Dann haben sich hier auch Stahl, Sengler, Fischer, Weiße u. A. mehr oder weniger angeschlossen, von der Seite der rationellen negativen Voraussetzung („dem nicht Nichtzudenkenden") theilweise noch die Hegel'schen Formen anerkennend (m. s. im dritten Theile).

c) Eine freiere, negative und positive Stellung haben dann gegen Schelling eingenommen:

α) Polemisirend Bouterweck, Krug, Fries ohne tieferen Gehalt, tieferen Gemüthes schon Jacobi, in entschiedenster Weise und mit großem formellen Scharfsinne Herbart, welcher der unendlichen Bewegung der Idee die erstarrte Vielheit qualitativer Monaden entgegensetzt, und durch den Glauben an ein nicht zu denkendes göttliches Urband den Organismus der Wirklichkeit erklären will. Ueberhaupt wird von Vielen die Philosophie Schelling's für eine Poesie, wohl gar Phantasie erklärt. Und allerdings kann sich der Geist bei ihr nicht befriedigen.

β) Deshalb haben andere Männer, wie Wagner, Krause, Suabedissen, einerseits das tiefe Princip

Schelling's anerkannt, andererseits aber zugleich ein besonneneres und das religiöse Gemüth mehr befriedigendes Gedankensystem aufzustellen gesucht, die ersteren mehr in Schematismus, letzterer in Innerlichkeit. Jedoch auch hier findet der Gedanke noch keine absolute Befriedigung, und als die einzige wahrhaft fortorganisirende Gestalt erscheint vielmehr der Denker von unendlichem Scharf- und Tiefsinne, Hegel.

Zweite Stufe.

Das schlechthin freie absolut concrete Bewußtsein bei Hegel.

(Seit 1807.)

Uebergang zur absoluten Würklichkeit der Philosophie.

Wir sind so endlich zur Voraussetzung des ersten Theils gekommen — zu der absoluten Philosophie, und haben so jetzt nur die Verdopplung jener Idee als ihr weltgeschichtliches Gewordensein und ihre Würklichkeit vor uns. Diese Würklichkeit ist nehmlich nichts Anderes als die Offenbarung der im ersten Theile entwickelten absolut concreten Idee, welche nun die Unmittelbarkeit des Schelling'schen Systems überwunden und das absolute Leben der qualitativen Idee auf den Thron erhoben hat. Diese Würklichkeit in ihrem weltgeschichtlichen Standpuncte, ihrer allgemeinen Offenbarung in Hegel, der Polemik gegen sie; und der Fortbestimmung derselben in dem absoluten Geisterreiche hat nun der dritte Theil näher zu betrachten.

Ehe wir jedoch zu dieser Betrachtung fortschreiten, wollen wir die Entwickelung des zweiten Theils noch einmal in kurzer Uebersicht zusammenfassen.

Zusammenfassung.

1) Zur geschichtlichen Totalentwickelung der Philosophie hat der Weltgeist in dieser bestimmten Menschheitsgestaltung unserer Erde eine Zeit von etwa **2400** Jahren gebraucht (**600** vor bis **1800** nach Chr. Geb.). Diese Zeit ist jetzt aufgehoben, aber eben damit als Erinnerung des concreten Geistes aufbewahrt; der Geist aber ist die Macht der Zeit, und also diese ihm gleichgültig. Ob diese Entfaltung **2,400** oder **240,000** Jahre betrug, ist für die absolute Idee unwesentlich, denn der Geist erreicht sein Ziel und ist zeitlos in aller Zeit. Wohl aber ist es für die Individuen und die erscheinende Weltbestimmtheit ein gewaltiger Unterschied, und hat die Nothwendigkeit der Bestimmtheit mit der Nothwendigkeit des Erd- und Erdmenschheits-Standpuncts in sich.

2) Die Geschichte der Philosophie ist die höchste ideelle Arbeit des Weltgeists, und damit seine fortwährende Aufhebung in Gott, das reine Denken. Sie ist ein Organismus, d. h. eine immanente Genesis von dem ersten Keime an durch eine Reihe von Vermittlungen sie bis zur Vollendung der concreten Idee. Die Entwickelungsstufen sind ein Sichausbreiten zugleich und Sichvertiefen der Idee. Denn die Idee ist zunächst in ihrer abstractesten Form, d. h. in ihrem ersten Momente oder ihrer ersten Unmittelbarkeit gesetzt, und indem sie nun zu immer concreteren Momenten fortschreitet, ist dieses eben-

ſoſehr eine fortwährende Rückkehr und Vertiefung zu ſich ſelbſt als der Totalität, als auch jede errungene tiefere Form zugleich ein Umfaſſenderes iſt, weil ſie ſich ſelbſt und alle Vorausſetzungen umſchließet. Alle Philoſophieen ſind damit Momente der Idee mithin der Wahrheit; inſofern ſie jedoch nur noch ſich als Totalität ſetzende Momente ſind, ſind ſie mit der Negation, alſo dem Mangel und der Unwahrheit, behaftet, und nur die totale Idee ſelbſt als die concrete allumfaſſende Tiefe, welche die Bewegung und Vermittlung aller Momente, Stufen und Gegenſätze der Idee und des Bewußtſeins iſt, iſt die Offenbarung der Wahrheit in ihrer mangelloſen Herrlichkeit und unverhüllten Fülle. In dieſer abſoluten Philoſophie iſt daher die abſolute Tiefe und Ausbreitung enthalten, und es ſind damit in ihr alle früheren Philoſophieen als Momente aufbewahrt. Inſofern nun das Begreifen im tiefſten Sinne das Faſſen alles Würklichſten aus und in der reinen Unendlichkeit der Idee iſt, ſo wird in dieſem Sinne vor der ſich offenbarenden abſoluten Philoſophie nicht ein Jota des Würklichen abſolut begriffen, in ihr aber alles Würkliche.

3) Nach dem in dieſem zweiten Theile Entwickelten hat alſo die Geſchichte der Philoſophie zwei freie Hauptſtufen ihrer Entfaltung, die Stufe der Entwickelung der abſtracten und die Stufe der Entwickelung der concreten Idee — alte und neue Philoſophie. Ueberhaupt aber ſtellt ſich die Geſchichte der Philoſophie als eine fortlaufende Entwickelungsreihe dar, worin folgende Hauptabſchnitte der Idee hervortreten.

a) Die erſte Stufe der Idee iſt die abſtracteſte der Unmittelbarkeit, des Seins, in ſinnlicher, dann ma-

thematiſcher, endlich gedankenmäßiger Auffaſſung. Sein ſchlägt um in Werden, Werden reſultirt zu den vielen Seienden, in deren chaotiſche Maſſe dann das vernünftige ordnende Maaßprinzip als die tiefere Idealität einſchlägt (Phyſiker; Pythagoräer; Eleaten, Herakleitos, Atomiſten, Anaxagoras). Periode von etwa 200 Jahren. Noch jetzt ſind Waſſer, Luft, Zahlen als Momente der Idee; noch jetzt iſt Alles, und wird Alles, und iſt Alles Fürſichſein und Sein für Anderes und Ordnungsmaaß. Zugleich aber iſt das Würkliche noch unendlich mehr als dieſes, und ſomit muß die Philoſophie tiefer gehen.

b) Die zweite Stufe iſt das Weſen und der unmittelbare Begriff, die reflectirende, nicht mehr blos ſeiende, aber auch noch nicht die abſolute für ſich ſeiende, Idee. Der Uebergang in ſie iſt bezeichnet durch das Scheinen der Sophiſten. Dieſe zweite Periode geht durch etwa 400 Jahre hin. Platon hat den Begriff als Weſen erfaßt, als Würklichkeit Ariſtoteles, als ſubjectiven Begriff wie er in unmittelbarer Einheit mit dem Objecte iſt, der Stoicismus, und der Skepticismus hat die Endlichkeit deſſelben nachgewieſen und das Ich zu ſeiner abſtracten Negativität oder Unendlichkeit befreit, den Boden für die abſolute Idee raſirt.

c) Die dritte Stufe ſtellt nun die abſolute Idee, aber in ihrer vorweltlichen logiſchen Abſtraction dar, während die Religion Jeſu Chriſti dieſelbe abſolute Idee in der concreten Weiſe des exiſtirenden Gottes als des Gottmenſchen erfaſſet. Es heben ſich nun die früheren Vorausſetzungen des Göttlichen auf in die Selbſt-

erzeugung des Nous, und die Materie wird zum gesetzten Bilde und Scheine oder auch, in ihrer unorganisirten Allgemeinheit und Abstraction gefaßt, zur stehenden Grenze und Selbstverdunklung des Ideellen, der Seele. Dieses hat sich herausgedrängt in der Gnosis und dem Neoplatonismus — Periode von 4 — 500 Jahren. Die Abstraction der Idee jedoch, dieser vorweltliche Proceß Gottes und seine erscheinende Existenz als bloßer Schein eines Eingehens in die Leiblichkeit (Doketismus) wird zu derselben Zeit von der absoluten Gestalt der vorphilosophischen Stufe, der Religion, freilich nur noch in der Vorstellungsweise, überwunden, und das Höchste wird hier erfaßt in dem existirenden Gottmenschen, Jesus Christus, dem mit Gott identischen, doch zugleich auch von ihm unterschiedenen Selbstbewußtsein, oder der Identität im Unterschiede des göttlichen und menschlichen Bewußtseins, so nicht mehr ein Sichversetzen, Sichekstasiren in Gott als die abgeschiedene vorweltliche Idealität, sondern das einfache ruhige Sichfassen des Menschen als des erscheinenden, existirenden Gottesbewußtseins.

d) Nachdem nun der Geist auf der unendlichen Grundlage dieser christlichen Religion zunächst im Mittelalter (durch 1200 Jahre hin) eine positive Religions-Philosophie ausgeboren hatte, brach endlich (seit 1500) von Neuem der freie Geist des Philosophirens hervor, unbefriedigt durch die nur religiöse Form des Absoluten. Da nun aber die abstracte Idee und das abstracte Bewußtsein im Alterthum durchlaufen worden, und da der Weltgeist nun überhaupt in seine dritte concreteste Stufe eingetreten ist: so ist jetzt der Standpunct der Philosophie

die concrete Idee und das concrete Bewußtsein, d. h. die Idee, welche nun den unendlichen Gegensatz von Denken und Sein, Geist und Natur, Subject und Object in sich trägt, und als Aufhebung dieses ewig vorausgesetzten Gegensatzes resultiren, d. h. das concrete Bewußtsein des Menschen selbst als göttliches fassen will. Während so in jenen 3 ersten Stufen Gott nur noch als die Natur und Geist vorausgesetzte Idealität in abstracterer oder concreterer Weise gefaßt wird, und von hier aus der noch latente Gegensatz von selbst versöhnt erscheint: so ist jetzt vielmehr der Gegensatz in seiner absoluten Schärfe herausgesetzt (Natur und Geist, nicht mehr nur Erscheinung und Wesen u. s. w., als ursprünglich im Begriffe selbst schlechthin geschieden). Die vierte Stufe ist nun aber nur das unmittelbare Setzen und Vermitteln des Gegensatzes — durch 150 Jahre hin (Cartesius bis Kant) in den zwei Wegen von der Natur zum Geiste (Baco, Hobbes, Locke, Materialismus), und vom Geiste zur Natur (Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Wolf). Die speculative, eigentliche Philosophie, welche daher jetzt noch ihren Gegensatz, den metaphysicirenden Empirismus zu bekämpfen hat, beginnt so in Cartesius mit dem reinen Bruche von Natur und Geist, welcher sich zunächst in Spinoza zur unmittelbaren, substanziellen Identität auflöst, tiefer aber in Leibnitz zur Vermittlung gelangt: indem hier die Materie zum ideellen Scheinen und Vermitteln herabgesetzt wird.

e) Dieser Proceß nun wird auf der fünften Stufe hereingezogen in das concrete Selbstbewußtsein als den Beginn der vollen Er-Innerung des Geistes,

welcher somit den Gegensatz als in ihm selbst gesetzten erfasset und damit die Bewegung der Aufhebung aller seiner bloßen Voraussetzungen wird. Indem nun aber das Bewußtsein als in sich reflectirendes zunächst ein subjectives ist, so wird in dieser Stufe der Gegensatz von Subject und Object zu einem unüberwindlichen, also in seine höchste Spitze erhoben; denn derselbe ist in der absoluten Einheit des Subjects gesetzt und dennoch für das Subject unüberwindlich. Dieser Proceß stellt sich dar in der Philosophie von Kant und Fichte, durch 20 Jahre hin (1780 — 1800), und ist der tiefste Wendepunct der Philosophie, der Beginn eben der absoluten Erinnerung des Bewußtseins, und in diesem die vollkommenste Entzweiung, deren Auflösung als die absolute Wahrheit resultiren muß.

f) Die sechste und letzte Stufe nehmlich ist das Zurückgehen des Subjects in die göttliche Tiefe (ohne daß das Bewußtsein aus sich selbst herausginge, sich wieder in seiner absoluten Bedeutung verlöre, also vielmehr die Rückkehr in seine eigne Tiefe und Göttlichkeit), und damit der concrete selbstbewußte Geist, welcher sich in seiner Göttlichkeit erfasset. Somit ist er das freie Entlassen des Gegensatzes, und ebenso desselben freie Auflösung in die absolut concrete Idee, das immanente Setzen und Entlassen aller Voraussetzungen und das selbstschöpferische Resultiren. Entwickelung der Philosophie durch Schelling und Hegel hin, in einer Periode von 20 — 30 Jahren. Hiermit hört nun die Stufenentwickelung der Philosophie auf und der Fortschritt wird vielmehr zum concreten immanenten Bestimmen innerhalb der absoluten von Hegel offenbarten Grundlage (ähnlich wie die Religion in Jesu

Christo, ihre absolute Grundlage gefunden hat, so daß diese Religion nicht durch eine höhere aufgehoben, sondern nur immanent bestimmt werden kann). Dieses ist nun die nicht nur relative und momentielle, sondern die absolute Würklichkeit der Philosophie. Und diese Würklichkeit ist der Gegenstand unseres dritten Theils.

Dritter Theil.

Die absolute Würklichkeit der Idee der Philosophie.

Einleitung und Eintheilung.

1) Die absolute Würklichkeit der Philosophie ist deren schlechthin realisirte Idee, d. h. die Idee nicht mehr als Moment und Stufe ihrer, sondern als die absolute Totalität der Wahrheit, die Identität der Möglichkeit und Würklichkeit, die Selbsterschöpfung des ewigen Grundes im fürsichseienden Bewußtsein. Als Realität oder Würklichkeit ist dieses wesentlich das Manifestiren in der Weltgeschichte und ihren Individuen, also in und aus dem Weltgeiste zu fassen. In der absoluten Philosophie ist der Weltgeist, welcher an sich schon als die immanente sich auswürkende Seele der Natur, dann für sich der in der Menschheit arbeitende allgemeine Geist ist, zu seiner höchsten Spitze und Aufhebung in den göttlichen Geist gelangt, hat sich das Universum selbst begriffen, und alle Freuden und Leiden der Geburtsarbeit seiner selbst zu einem Traumbilde aufgelöst, und den Belasteten die unendliche Versöhnung gewährt, welche der Geist schon in der Phänomenologie der absoluten Religion fühlte und ahnte. Wir haben so wieder die absolute Idee des ersten Theiles vor uns; aber nicht mehr in ihrem einfachen ewigen Wesen, sondern als verdoppelte, durch die Bewegung des Weltgeistes realisirte,

existirende Idee, die Voraussetzung des dort gesetzten und abgeschiedenen Ansichseins. Wir sind so zurückgekehrt zu dem Anfange, dem ersten Theile, aber als Realität in der Weltgeschichte. Unser Gegenstand ist nun das Dasein der absolut concreten Idee.

2) Damit nun, daß die Geschichte der Philosophie auf ihrer höchsten Spitze in die absolute Würklichkeit derselben umgeschlagen ist, wird der Verwürklichungsgang der Philosophie der umgekehrte gegen die vorherige Entfaltung. Denn er ist nun nicht mehr ein Sichaufheben der Idee in immer concretere Stufen, ein Emporstreben zu dem freien göttlichen Geiste, sondern er ist nun ein Herabsteigen der Idee in ihrem absoluten Kreise, ein Sichbestimmen in ihrem absoluten Elemente, ein Sichausbreiten durch fortgehendes immanentes Setzen, Selbstbestimmen, Individualisiren bis zu den letzten speciellsten Momenten, und in und mit diesem Bestimmen ein Concretwerden, Concresciren, und ein Emporheben aller Wissenschaften und durch sie hin aller Würklichkeit in sich, die Verklärung des Universums von der ewigen bewußten Tiefe aus. In diesem Sinne und nur in ihm kann noch von Verwürklichung der Philosophie die Rede sein; in diesem Sinne und nur in ihm kann z. B. auch noch von Verwürklichung der Poesie seit Göthe, der Malerei seit Raphael, der Religion seit Jesus Christus die Rede sein. Nur daß freilich die Philosophie die letzte, Alles abschließende und über Alles in dem reinen Begriffe hinausgreifende Evolution ist, das Ende aller Dinge, welches Alles aufhebt, aber selbst nicht aufgehoben wird, es sei denn in dem Sinne ihrer Würklichkeit in einer bestimmten individuellen Entfaltung des Weltgeistes,

welcher ewig alle besondern Kreise durchbrechend ein überall sich ebensosehr selbst gleiches als individuell verschiedenes Schauspiel der Entfaltung in Raum und Zeit in steter Erneuerung und Verjüngung setzet, seine Eine Idee der Selbstoffenbarung in unendlichen Weltkreisen spiegelnd, deshalb auch zeitlich nach dem Ablaufe und der Vollendung eines Kreises der sich wissenden Idee sich wieder aufhebend zur bloßen Unmittelbarkeit des Seins, um unendlich daraus wieder als Fürsichsein zu resultiren, so die Schöpfung zu allen Zeiten erneuernd und verjüngend, die große ewige Idee des schaffenden Allebens, vor deren erhabener Tiefe die Trauer der Endlichkeit sich in die seelige Wonne des freien Geistes auflöst.

3) Hieraus ergibt sich denn, daß die Eintheilung des Processes der schlechthin würklichen Philosophie (abgesehen von ihren äusseren Schicksalen, Verfolgungen, Begünstigungen von Seiten des Staats oder der Kirche u. s. w.) nur nach ihrer immanenten Selbstbestimmung durch die Individuen hin gemacht werden kann — ein Proceß und eine Eintheilung, deren erstes Glied bis jetzt allein oder doch vorzugsweise geschichtliche Würklichkeit hat, während die anderen Glieder dieser Würklichkeit noch entgegenharren, jedoch von der schon jetzt über ihre specifische Bestimmung selbst im Allgemeinen hinausgreifenden Allgemeinheit anticipirt und im Principe erfaßt werden können, so daß jetzt die ihrer selbst gewisse Philosophie nicht nur rückwärts die historisch vorgetretenen Philosophieen, sondern auch vorwärts die künftige Entfaltung der absoluten Philosophie in ihrer ewigen Mitte und Tiefe zusammenfaßt. Daraus folgt nun aber sogleich weiter, daß diese Eintheilung nun ihre we-

ſentliche Bedeutung überhaupt verliert, weil der Proceß eben nur ein Selbſtbeſtimmen innerhalb der abſolut feſtſtehenden Grundlage iſt, nicht ein Sichaufheben einer Stufe in höhere Stufe der Totalidee, noch auch ein Aufgehobenwerden der Philoſophie überhaupt in eine noch höhere Grundſtufe des Geiſtes, da die Philoſophie vielmehr deſſelben abſolute Realität iſt, während z. B. die Religion auch als abſolute nun doch noch einen Proceß nicht nur ihres immanenten Beſtimmens, ſondern auch ihrer Selbſtaufhebung in die Philoſophie durchzumachen hat, woraus ſich allein ihre Evolution als Katholicismus, Proteſtantismus und ideale Katholicität ergibt. Die Eintheilung der Philoſophie hat alſo jetzt nur die Bedeutung, daß die Würklichkeit der abſoluten Idee zunächſt ſelbſt nur eine allgemeine iſt, eben deshalb am meiſten vollendet, d. h. bis zu den ſpeciellſten Beſtimmungen entwickelt, in der logiſchen Idee, weniger in Natur und Geiſt; daß ſie dann ein fortwährendes, namentlich in Natur und Geiſt ſtattfindendes Beſtimmen als concretes Realiſiren, Sichbemächtigen aller Formen bis zur letzten Einzelheit des Begriffes iſt; bis ſie endlich in ihrer Vollendung als allumfaſſende Totalität daſteht. Denn es gibt in der Philoſophie allgemeinſte und letzte ſpeciellſte Beſtimmungen (denn die Philoſophie kann ihrem Weſen nach nicht in äußere Unendlichkeit zerfließen, ſondern muß ſich in ſich ſchließen, ähnlich wie der thieriſche Organismus, welcher in ſich geſchloſſene Unendlichkeit iſt, obgleich dann weiterhin empiriſch unendlich beſtimmbar und variirend), und alſo in der Mitte eine Bewegung von jener zu dieſer hin (denn die Philoſophie iſt immanentes ſchöpferiſches Concresciren, geht nicht von dem Einzelnen durch

Abſtraction fort, ſondern zu dem Einzelnen der Idee durch Selbſtbeſtimmung (auch hier ähnlich dem thieriſchen Organismus, welcher in der erſten Zeit ſeiner Bildung von den abſtracteſten Geſtaltungen, der Involution und Möglichkeit, zu der Diremtion und Concrescirung, der concreten Differenzirung fortſchreitet). So ſind Idee, Natur und Geiſt die allgemeinſten Beſtimmungen, dann in der Idee wieder Sein, Weſen und Begriff, in der Natur Mechanik, Phyſik und Organik, in dem Geiſte ſubjectiver, objectiver und abſoluter Geiſt. So iſt ferner z. B. nicht das Werden überhaupt in der logiſchen Idee die ſpeciellſte Beſtimmung, ſondern die Entwickelung deſſelben in den Momenten des Entſtehens und Vergehens oder des Werdens und Entwerdens. So gelangt die Philoſophie auch in Natur und Geiſt als concreter idealer Schluß in ſich überall zu letzten Begriffsbeſtimmungen (ſo müßte ſie z. B. im Organismus ſelbſt nicht nur das Gehirn abſtract, ſondern als System in ſich und darin z. B. auch das Gehör als Moment und zwar wieder nicht abſtract, ſondern nach ſeiner vollen Conſtruction, alſo ſelbſt Gehörknöchelchen, Trommelfell u. ſ. w. als weſentliche Organiſation entwickeln — woraus aber leicht erhellet, wie viel eben noch in der Philoſophie zu leiſten bevorſteht, und wobei die empiriſche Anſchauung als ſicherer Leitſtern nie zu übergehen iſt, weil ſonſt der Gedanke nur zu leicht die ſubjective Willkühr an die Stelle der objectiven Nothwendigkeit ſetzet). So iſt die ideell geſetzte Welt in ſich gehalten und beſchloſſen, und es beſteht in ihr kein Ueberſchuß des Seins über den Begriff (wie in der empiriſch entlaſſenen), d. h. es kommt zwar in ihr auch das Moment des Scheinens, der Zufälligkeit u. ſ. w. vor, aber ſelbſt als Allgemeinheit

und aufgehobenes Moment. Wenn daher Hegel in dem Zusatze zu §. 216 der Rechtsphilosophie sagt: „Die Philosophie hat es freilich mit der allgemeinen Idee zu thun, kann aber dennoch immer weiter specialisirt werden," so ist dieses doch nicht in dem Sinne einer abschlußlosen empirischen Unendlichkeit, sondern nur im Verhältnisse der allgemeineren zu den specielleren Bestimmungen zu nehmen, d. h. also: sie kann immer weiter bis zu den letzten Bestimmungen entwickelt werden, und Hegel will nur sagen, auch wenn diese Bestimmungen noch nicht erreicht seien, sei deswegen doch das Allgemeinere schon anzuerkennen, nicht zu verschmähen, insofern es nehmlich den Trieb der Bestimmung in sich selbst trägt, also auch jetzt schon die ideelle Unendlichkeit in seinem Principe beschlossen hält. Weiterhin freilich scheint dann auch die Idee entlassen in der empirischen Unendlichkeit, und variirt hier unendlich; und dieser Unendlichkeit mag und wird nun auch der empirische Mensch nachgehen und die Lust des unendlichen Wechsels mit der Seeligkeit der Idee verknüpfen, sich zugleich über die Trauer und die Beschränktheit von jenem durch die Idee erhebend; so wie denn ja das praktische Würken stets ein Sichvermitteln der Idee mit dem Scheinen in die Unendlichkeit des Aeußeren hin bleibt (z. B. indem der Arzt den Begriff in einem empirisch-individuellen Krankheitsfalle realisiren will). Und so erkennt ja die Philosophie an, daß der ganze concrete und unmittelbare Gottmensch zugleich eine empirische Unendlichkeit in sich trägt, daß also insofern allerdings der wesentliche Abschluß zugleich sich einem nie abgeschlossenen Thätigkeitskreise vermittelt, daß also der Gottmensch als unmittelbar das ewige Uebergehen in das äusserlich

unendliche Scheinen, aber darin auch ſtets die Selbſthaltung in ſich iſt (m. vgl. Th. I. S. 71 ff. S. 89 ff.). Und auch dieſe äußere Mannigfaltigkeit wird doch den Geiſt nur inſofern wahrhaft entzücken, als ſie Harmonie der Idee und darin Auflöſung aller Disharmonieen iſt. Nicht wild von Außen her zuſammenkommende Töne, ſondern Töne, welche nach ideeller Harmonie und Geſetzlichkeit beſtimmt ſind, erheben und beſeeligen den Geiſt, den innern Rhythmus derſelben Harmonieen. Wohl aber ſind die ſpeciellſten Glieder der Idee die nächſten Vermittlungsmomente mit der äuſſeren Würklichkeit, und inſofern hat Platon (Philebus p. 16) ſehr recht, wenn er ſagt: „*τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ, τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν· κ. τ. λ.*“

Jene Eintheilung nun iſt nach dem Angegebenen in der Realiſirung zugleich der Zufälligkeit unterworfen: ob zuerſt das Himmelsſyſtem oder die Pflanze oder das Thier oder der ſubjective oder objective Geiſt oder die Kunſt, und darin wieder dieſe oder jene ſpeciellere Form bis zu den ſpeciellſten Beſtimmungen des Begriffs entwickelt werden. Jedenfalls aber muß es Jedem einleuchten, daß von der Betrachtung der ſich noch mehr im Allgemeinen haltenden Philoſophie aus mit großem Unrechte gegen die Würde derſelben polemiſirt wird. Die abſolute Philoſophie iſt und bleibt ſolche, auch wenn ſie nur noch mehr Wurzel iſt; denn ſie iſt nicht Wurzel der abſoluten Philoſophie als der Frucht, ſondern die abſolute Philoſophie exiſtirt

schon selbst als Saame und Wurzel und bestimmt sich nur in sich, um alle Blüthen und Früchte hervorzutreiben. Alle Bestimmung ist in ihr, nur Concresciren durch Dirimiren in ihrem eignen fest bleibenden Grunde, nicht Aufhebung des Grundes selbst in tieferen Grund.

Wir betrachten so demnach:

a) die absolute Philosophie in ihrer ersten allgemeinen Würklichkeit (in Hegel);
b) die absolute Philosophie in ihrem weiteren Sichselbstbestimmen zu den concreteren Momenten (in dem Geisterreiche der absoluten Idee);
c) die absolute Philosophie in ihrer Vollendung.

Fragt man nun hierbei nach der Berechtigung, wie denn der, welcher selbst noch nicht in der Vollendung stehe, von ihr reden und sie philosophisch betrachten könne: so ist die Antwort, daß die allgemeine absolute Idee auch über ihre speciellen Bestimmungen schon im Allgemeinen anticipirend hinausgreife, speciell aber erst in und mit der Vollendung selbst.

Erster Abschnitt.

Die absolute Philosophie in ihrer ersten allgemeinen Würklichkeit.

Eintheilung.

1) Diese Würklichkeit hat sie in dem göttlichen Menschen, welcher Grundorgan der absoluten Idee ist. Wie die Religion diese ihre erste allgemeine Würklichkeit in Jesu Christo hatte, die Poesie in Göthe: so hat die absolute Philosophie ihre erste Würklichkeit in Hegel gewonnen. Solche Männer bleiben die absoluten Sterne,

die Einzigen, Unerreichbaren, weil in ihnen die unendliche Tiefe und Seeligkeit des freien Schaffens, des neuen Weltgestaltens von Innen heraus, und zwar hier in der absoluten Stufe jeder Form beschlossen ist. So sehr sich auch diese absoluten Wurzeln weiterhin nach allen Richtungen ausbreiten mögen: immerhin bleiben doch sie die unübertrefflichen Gestalten von unerschöpflicher Tiefe; und alles Nagen an denselben enthüllt nur die Ohnmacht der Nagenden, welche um die festen kolossalen Gestalten wie Zwerge herumbeißen, und deren vermeintliches Hinausgehen über diese Gestalten stets in seiner eignen Eitelkeit und Sisyphusarbeit zusammenbricht. Das Wahre dagegen ist, die unendlichen Geister frei anzuerkennen, und in dem von ihnen gezogenen absoluten Kreise frei fortzugestalten.

2) In Hegel also ist dieses Grundorgan für die Philosophie erschienen; er hat den absoluten Begriff des Würklichen mit unendlichem Tief- und Scharfsinne im Fundamente offenbart. Doch ist er, wie alle andern Genien, nur die göttliche Spitze der Bewegung des Weltgeistes, die Spitze, worin dieser die früheren Gestalten durchbrechend sich nun als ein unendliches Centrum neuer Gestalten, mit Aufhebung und Verklärung der alten, darstellt, als ein Centrum, welches, Anfangs stets umbellt, umbissen und gelästert, allmählig alle anderen Formen aushöhlt, durchbohrt und in sich aufhebt. So wie aber die absolute Philosophie selbst nur die Spitze des sich aufhebenden Weltgeistes ist, so tritt auch der Weltgeist in dieser Spitze zunächst mit sich selbst in Kampf, und die Philosophie hat die Polemik der Welt zu bestehen. Denn abgesehen von der Polemik der selbstsüchtigen Individualität und Gedankenschwäche, tritt auch der alte Geist der Welt

überhaupt zum Kampfe hervor, und die Philoſophie hat ihn zu beſiegen.

3) Hieraus ergibt ſich, daß wir in dieſem Abſchnitte drei Haupbetrachtungen vor uns haben, nehmlich:

a) die Betrachtung des gegenwärtigen Weltgeiſtes überhaupt; dann als deſſen Spitze und Blüthe

b) die Betrachtung der Realiſirung der abſoluten Philoſophie in Hegel, und endlich

c) die Betrachtung des Standpuncts der abſoluten Idee gegen das Leben, und der Polemik gegen die Idee,

als welche dann aus der Negativität in ſich zurückkehrend ſich, in dem Reiche der Idee (2. Abſchnitt), in ſich ſelbſt unendlich entwickelt und vollendet und zur poſitiven Macht der Lebensunendlichkeit erhebt.

Erſter Unterabſchnitt.

Der gegenwärtige Weltgeiſt.

1) Der Weltgeiſt ganz im Allgemeinen iſt die ſich als Welt auszeugende, verwürklichende, offenbarende Idealität, der ſich geſtaltende, Fleiſch werdende Logos. So iſt er zunächſt die unendliche Beſeelung der Materie, die Idealität als Natur, die als Natur erſcheinende Vernunft, Idee. Aber ſo iſt er zweitens als der Weltgeiſt im engern Sinne die Idealität im Reiche der Menſchheit als deren ſubſtanzielle, allgemeine Macht, der abſolute Bote und Träger der Gottheit, und die Individuen und Völker ſind nur Organe ſeiner Allmacht, er ſelbſt, wie er ſich ſubjectivirt, zu thätigen Einzelheiten zuſpitzt. Nur der Weltgeiſt hat zuletzt, und zwar als die in der Welt der Menſchheit würkende Gottesmacht, alle

Ehre und Herrlichkeit, und die Individuen haben ihren wahren unendlichen Ruhm nur darin, daß sich in ihnen der Weltgeist, getrieben vom Geiste Gottes, zu concreter Totalität zusammenfaßt, und sie so zu den thätigen Spitzen seines absoluten Trieb- und Kunstwerks erhebt (m. vergl. auch S. 101 ff.) So haben Confutsee, Sokrates, Muhammed, Jesus, Luther, Göthe, Hegel u. s. w. ihren unsterblichen Ruhm. Der Weltgeist ist die unsichtbare, die ideelle Macht (fragt nicht: Wo ist der Weltgeist? nicht: Wo ist Gottes Geist? Er ist die raum- und zeitlos in allem Raume und aller Zeit gegenwärtige Vermittlungsidealität), welche Alles schafft und Alles aufhebt, insofern es an einem höheren Ziele seine Ferne hat, welche jede Stufe als Grundlage und Vermittlung höherer Befreiung setzet, der unendliche aus seiner eignen Hülle und Schlacke emporsteigende ewige Geist des Lebens. Und alle Fernen, Gott und Himmel, erreichet der Weltgeist in seiner teleologischen Bewegung. Der Weltgeist ist so auch die Macht über Alles, was man Herz, Gefühl, gesunden Menschenverstand, Thatsache des Bewußtseins u. s. w. nennet. Eitle Bewußtlosigkeit ist es, sich als den Einsamen hinzustellen in der großen Bewegung; eitle Bewußtlosigkeit, den Standpunct des Weltgerichtes, wie er sich in Einzelnen reflectirt, zur ewigen Wahrheit zu machen; diese ist seine Aufhebung in den Geist Gottes, gegen welchen der Weltgeist selbst wieder rechtlos ist; aber der Gottesgeist erzeugt sich ewig nur aus dem sich selbst von seiner Tiefe her aufhebenden, zu seinem absoluten Grunde zurückkehrenden Weltgeiste. Dieses ist somit das Recht der historischen Schule, daß darin jedes Glied als Moment der Totalbewegung des Geistes,

als Resultat gefaßt wird; aber ihr (als der einseitigen) Unrecht ist die Verkennung der Negativität des Späteren gegen das Frühere, dieses, daß sich das Erstere aus dem Letzteren heraus nur selbst-erzeuget, also zugleich die Vergangenheit erhält und abstößt, als Object vor sich hinstellt.

2) Näher nun hat unsere Betrachtung den gegenwärtigen Weltgeist, d. h. die gegenwärtige Totalstufe des Weltgeistes (m. vgl. S. 107. 108) zu fassen, damit wir die Philosophie Hegel's als die absolute Spitze desselben erkennen. In dieser Beziehung stellt nun die absolute Philosophie selbst den Satz an die Spitze: „daß die großen grundlegenden höchsten Genien in Staat, Kunst, Religion und sonstiger Wissenschaft als den Grundsphären, den relativ unmittelbaren, des Weltgeistes schon erschienen sind, wenn die absolute Idee als der freie Selbstbegriff des Weltgeistes hervortritt." Denn die Philosophie ist die letzte Spitze des Weltgeistes, welche sich an jenen Entwickelungen ihre, auch zeitliche, Voraussetzung gibt. So daher war es in Hellas, so im Römischen Weltreiche; so auch ist es in der neueren Zeit, in der Christlich-Germanischen Welt selbst, und zwar hier in schlechthin absoluter Beziehung. Dabei versteht es sich freilich, daß sich jene Grundlagen noch weithin fortentwickeln, ausbreiten und specialisiren können und müssen; denn auch sie sind zunächst, wie die Philosophie, nur erste allgemeine Wirklichkeit, und nur diese ist die auch zeitliche Voraussetzung der ersten Allgemeinheit der absoluten Idee. Uebrigens kann hier noch bemerkt werden, zugleich als nähere Bestimmung des Seite 106 in Beziehung auf die Stufen der Idee Angegebe-

nen, daß der Menschengeist sogleich der absoluten Beziehung bedarf und sie in sich trägt, daß diese Beziehung aber nach ihrer Innerlichkeit einerseits die religiöse, andererseits die philosophische Idee ist, und daß dieselbe in ihrer ersten religiösen Form sogleich von Anfang an die innere Wurzel auch von Kunst und Staat ist, diese als die objectiven Gestaltungen derselben erscheinen, so gleichzeitig mit ihr sind, während die philosophische Idee als eine weitere Befreiung der Innerlichkeit selbst auf der Grundlage jener ersteren die religiöse Form so wie die künstlerische und staatliche auch zeitlich voraussetzet. In dieser Beziehung bemerkt schon *Aristoteles*, metaphys. I, 2 sehr richtig: „Erst nachdem schon alles Nothwendige realisirt war, was zur Bequemlichkeit, Sitte und Verschönerung des Lebens erforderlich ist, fing der Geist an zu philosophiren." Und so auch jetzt: erst nachdem in Staat, Kunst und Religion schon die tiefsten allgemeinen Grundlagen gelegt worden sind, ist die absolute Idee in's Dasein getreten, und überhaupt die Wissenschaft zur Macht des Lebens geworden. Alle diese Formen hat derselbe und einige Weltgeist in seiner dritten Totalstufe, also in der Form der unendlichen Subjectivität im Christlich-Germanischen Leben, und zwar in ihrer Vollendung seit der erwachten schlechthin freien Innerlichkeit, dem 15. u. 16. Jahrh., aus Einem Centrum als besondre ideelle Radien herausgestrahlt, und läßt nun endlich über allen den absoluten Begriff als allverklärende Sonne fest und ruhig schweben. So ist der gegenwärtige Weltgeist wesentlich der Geist des freien Denkens, somit der Geist, der alle Formen in sein eignes reines Element auflöst, sich, das Denken, zur alleinigen

Macht erhebt, und an die Stelle des Jenseits von Himmel und Hölle, Gott und Teufel, Engeln und Dämonen die gegenwärtige Vernunft des All setzet, sich in der empirischen und speculativen Wissenschaft aller Wirklichkeit bemächtigt, und nach ihr sich dieselbe auch praktisch unterwirft. So fern sich daher auch die beiden Haupttriebe der Gegenwart, die materielle Nüchternheit und die speculative Idee zu liegen scheinen, so sind doch beide aus dem Einen Geiste der Nüchternheit ausgeboren und nur dessen in einander umschlagende Extreme, deren vermittelnde Form die empirische Wissenschaft und Kunst und deren sichernde Basis und schützende Hülle der vernünftige Staat bildet. So sehr daher Religion und ideale Kunst auch jetzt noch zur Verherrlichung des Lebens dienen, so haben sie doch ihren Kreislauf vollendet, d. h. ihre absoluten Grundlagen erreicht und ihre absolute Bedeutung verloren, und die Arbeit der Zeit ist die Wissenschaft und die Organisation des Staats nach dem Gedanken. Um dieses näher zu erkennen, wollen wir erstens entwickeln, wie Religion und Kunst ihre absoluten Formen erreicht, zweitens, wie dann der Staat und die praktische Thätigkeit so wie die ganze Weltansicht sich in die Form des Gedankens und der Wissenschaft geworfen haben, und drittens, wie nun die Zeit sich als den Zwiespalt und Kampf der ersteren Unmittelbarkeit mit der zweiten Gedankenfreiheit darstellt, und endlich die absolute Idee aus dem Weltgeiste emporsteigt und die Versöhnung der Welt im freien Denken begründen muß.

a) Religion also und ideale Kunst haben vor dem gegenwärtigen Weltgeiste und in seinem Beginnen ihre

tiefſten Geſtaltungen erreicht, ſich alſo weſentlich vollendet. Das Intereſſe der Gegenwart iſt weſentlich, in ſeiner wahren Tiefe, nur der Begriff der Religion und Kunſt.

a) Die Religion iſt zu ihrer abſoluten Form erhoben worden in dem Chriſtenthume, der Religion des dreieinigen Gottes und concreten Gottmenſchen. Inſofern nun dieſe religiöſe Geſtaltung wieder ein Proceß in ſich iſt, ſo hat ſie zunächſt ihren feſten objectiven Gehalt herausgebildet im Katholicismus, dieſe ihre Unmittelbarkeit aber weiterhin aufgehoben in die freie Innerlichkeit (das abſolute Princip des Chriſtenthums) des Proteſtantismus, in welcher Beziehung Luther die unübertreffliche Hauptgeſtalt iſt, und hierdurch zugleich aus ihr ſelbſt das Bedürfniß ihres Aufgehobenwerdens in die Philoſophie erzeugt. Dieſes Bedürfniß, nichts anderes als das Bedürfniß des freien Denkens, des denkenden Geiſtes, iſt durch die abſolute Philoſophie befriedigt worden; und umgekehrt, da einmal die abſolute Religion in ihrer freien Innerlichkeit erſchienen war, ſo mußte nun derſelbe abſolute Weltgeiſt, dem nun auch die religiöſe Form überhaupt nicht mehr genügte, ſeine abſolute Religionsform in die abſolute Gedankenform umſetzen. Er hat es gethan durch die Bewegung des freien Denkens ſeit der Reformation hin — endlich, in der Gegenwart durch Hegel, und der gegenwärtige Zeitgeiſt iſt ſo nicht die Religionsform, ſondern der Begriff der Religion. Daher iſt die Religion jetzt theils noch (indem die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt und aufbewahrt iſt) in ihrem orthodoxen Standpuncte, aber weſentlich mit dem Gegenſatze ſchon behaftet, theils rationaliſtiſch als die gedachte,

nehmlich die verſtandesmäßig gedachte Religion, theils endlich ihr abſoluter Begriff, dieſes letztere als die tiefe Spitze der Gegenwart und ihre alleinige Befriedigung — die philoſophiſche Idee. Es iſt daher jetzt thöricht und vergeblich, wenn auch noch ſo wohl gemeint, den denkenden Geiſt durch eine neue religiöſe Beſtimmtheit befriedigen, oder aber eine religiöſe Vereinigung aus dem Standpuncte der Religion jetzt entwickeln zu wollen. Nur das Denken iſt jetzt die allein gültige oder doch höchſte Weltinſtanz; es allein kann verſöhnen, freilich nur für die freien Geiſter der Gegenwart, welche auch ſelbſt die abſolute Religion nicht mehr befriedigt. Das iſt der ungeheure Drang, aber auch die Qual der Gegenwart. Schon iſt die Religion nach den verſchiedenen Standpuncten in die verſchiedenartigſten Auslegungen (Gedankenweiſen des religiöſen Inhalts) zerſplittert worden; es bleibt nichts mehr übrig als der abſolute Begriff.

β) Die Kunſt (als Plaſtik ſchon in Hellas vollendet) in ihren innerlichſten Formen, als Malerei, Muſik und Poeſie hat ſich im Chriſtlich-Germaniſchen Geiſte gleichfalls vollendet, und zwar in Raphael und Michel Angelo, Haydn, Mozart und Beethoven, Shakeſpeare, Schiller, und Göthe als den Hauptrepräſentanten. Und wenn ſchon in dieſer Beziehung mehrere große Genien als Repräſentanten der abſoluten Geſtalt anzuerkennen ſind: ſo dürften doch Raphael, Mozart und Göthe als die concreten Totalitäten daſtehen, in welchen ſich die abſolute Tiefe allſeitig erſchloſſen hat, ſo daß nichts weſentlich Höheres zu bilden iſt, ſondern nur ein Fortſchritt innerhalb dieſer Grundlagen als ein Ausbreiten und Beſtimmen ſtattfinden kann. Inſo-

fern nun die Poesie die freieste gedankenvollste und gedankenverwandteste Form der Kunst als deren höchste Spitze ist: so hat die Kunst in Göthe, und zwar der Natur der Sache nach in der Schwebezeit des gegenwärtigen Weltgeistes ihre höchste Form und Vollendung erhalten. Und in der That ist Göthe die höchste universelle Künstlergestalt, das absolute reine Kunstgenie, worin die Orientalische, Hellenische und Germanische Kunst und näher Poesie als in einem unendlich freien Centrum zusammengehen, und Germanisch-Christliche Tiefe mit antiker Plastik sich verschmilzt. Und gerade darin, daß Göthe zugleich in klarem, freiem Selbstbewußtsein über seinen Poesieen schwebt, das universelle allgemeine Ich ist, welches die Macht aller seiner Erweisungen bleibt, zeigt sich die Vollendung der Poesie zugleich und der gegenwärtige Weltstandpunct des denkenden Geistes: daher auch jetzt die überall, auch in der Poesie hervortretende Kritik, ähnlich wie einst in Alexandrien nach Vollendung der Hellenischen Kunstwerke die Kritik hereinbrach. Und diese ebensosehr in der Religionssphäre, wie in der Geschichte überhaupt, jetzt vorherrschende kritische Richtung ist ein charakteristisches Zeichen des gegenwärtigen Geistes, als welcher nur noch im Denken seine höchste Befriedigung sucht und finden kann. So ist denn jetzt die Zeit eingetreten, wo an die Stelle der productiven künstlerischen Thätigkeit mehr und mehr der Genuß der Kunst und die Kritik tritt, wo sich denn in dem tiefsten Sinne des Begriffes der Kunst mit dem unmittelbaren Genusse der mittelbare der denkenden Betrachtung vereinigt.

b) In dem Staate und der Wissenschaft nun zeigt sich vollständig die jetzige unendliche Bedeutung des Gedankens als der Bestimmtheit des gegenwärtigen Weltgeistes. Die freie vernünftige Organisation des Staats und das Fassen alles Würklichen in der Wissenschaft und ihrer Kritik sind der Grundcharakter der Zeit; und die furchtbare negative und polemische Gewalt der denkenden Kritik gegen alle unmittelbaren Grundlagen begründet die Entzweiung der Gegenwart.

α) Seit der Bewegung in Nordamerika und der Französischen Revolution haben sich, wie Hegel in der Philosophie der Geschichte sagt, die Menschen auf den Kopf, d. h. auf den Gedanken gestellt, und die Organisation des Staats nach der bewußten Vernunft begonnen, ein, seitdem die Sonne am Firmamente steht und die Planeten sie umkreisen, in der Weltgeschichte noch nie gesehenes Schauspiel, der im Staate nach absoluter Realität strebende Begriff. Dieser Begriff hat diese Würklichkeit in der repräsentativen constitutionellen Monarchie erlangt und der damit begründeten Herrschaft des praktischen gedachten Gesetzes. Denn diese Staatsform ist deshalb die höchste oder vielmehr die der Idee adäquate, weil in ihr die Momente des Begriffes, also die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ebensosehr explicirt oder zu fürsichseienden Totalitäten organisirt als durch einander zum absoluten Ganzen vermittelt sind. So ist der Staat ein durchaus vernünftiges Ganze geworden, theils unmittelbar von der praktischen nun auf ihrer Höhe angelangten Vernunft aus, theils nun auch in der Idee zum bewußten nothwendigen Begriffe erhoben — in der Philosophie als der abschließenden Spitze des gegenwärtigen

und des totalen Weltgeistes. Allerdings aber muß sich der durch einen Washington, Franklin, Lafayette u. s. w., dann auch durch den deutschen Bund tiefer noch und vollständiger, weil mit gehöriger Würdigung des monarchischen Elementes, gelegte absolute Grund nun weiter in sich selbst entfalten und concresciren, ohne daß jedoch eine höhere Grundlage selbst gelegt werden könnte. Und insofern der Staat jetzt noch theilweise in dem Conflicte der alten Grundlage mit der neuen liberalen Idee und deren negativen, polemischen Kraft umhergetrieben wird: begründet dieses die Entzweiung und Agitation im Staatsleben, die Extreme der Reaction und Revolution, die sich im Principe der wahrhaften Organisation, der Reform vermitteln, welche das absolute Ziel des freien Staatsbegriffes, welchen die Philosophie aufstellt, zum immanent treibenden Grunde hat.

β) Auch die sonstigen Wissenschaften, außer der Philosophie, haben jetzt ihre tiefsten Grundlagen gewonnen; und vornehmlich zeigt die Tiefe und Stärke der gegenwärtigen Kritik, wie sie von einem Niebuhr, Müller, Strauß u. s. w. geübt wird, auf der einen und das umfassende historische Streben auf der andern Seite die Reife der Zeit und ihr gedankenfreies Abrechnen mit aller Unmittelbarkeit. So haben denn jetzt ihre tiefsten Grundlagen erreicht: die Mathematik durch die Analysis des Unendlichen seit Leibnitz und Newton, die Astronomie durch das Weltsystem des Copernikus und die Weltgesetze von Keppler und Newton, die Chemie und Physik durch die Reformation seit Lavoisier und Berzelius, die Naturgeschichte durch Cuvier, die Physiologie und Anatomie durch

Haller, Blumenbach, Oken u. s. w., die Medicin durch das neue Fermentiren seit Brown und Hahnemann, die Geschichte durch die Tiefe der gegenwärtigen Kritik und die historisch-genetische Betrachtungsweise. Ueberhaupt ist so die Zeit erschienen, wo alle Sphären aus der Wissenschaft gefaßt werden sollen; und namentlich ist in dieser Beziehung Deutschland das Centrum der Gegenwart. Aber diese Wissenschaft als zugleich die Kritik aller Unmittelbarkeit seiend, hat so auch die Entzweiung des unmittelbaren Geistes mit dem denkenden erzeugt, und die Zeit, insofern sie nicht die positive Versöhnung aus der philosophischen Idee erreicht, liegt in den harten Wehen dieses Kampfes. Und alle diese Wissenschaften können doch den frei denkenden unendlichen Geist nicht befriedigen, sondern müssen in der Philosophie diese höchste und letzte Befriedigung suchen.

c) Ueberhaupt nun muß der Weltgeist beim Vortreten der absoluten Philosophie in allen anderen Richtungen das Entwickeln der bestimmtesten Gegensätze sein. Denn die absolute Philosophie ist theils selbst ein unaufhörliches Erzeugen und Vermitteln der Gegensätze in allen Gestaltungen, und also muß der Weltgeist, woraus die Idee hervortritt, auch unmittelbar alle möglichen Gegensätze hervortreiben, weil die seiende und bewußte Vernunft in einer und derselben Bestimmtheit stehen; theils setzt sie eben die Negativität des freien Selbstbewußtseins gegen die unmittelbaren historischen Formen voraus, so daß nun die Gegensätze, welche sich als den Kampf der historischen Fixation mit der einseitig negativen Fortbewegung herausstellen, zugleich die Gegensätze sind, welche die Philosophie vermittelt (wie sie sich aus dem vernünftigen Drange und

der Wechſelbeſchränkung des Lebens ſelbſt vermitteln), eben weil die Philoſophie den Weltgeiſt in ſeiner immanenten, ebenſoſehr aufbewahrenden als aufhebenden, Geneſis erfaſſet, und das Bewußtſein iſt, daß jene Gegenſätze nur die einſeitig herausgeworfenen Momente ſind (denn in der Unmittelbarkeit des Staats und der Weltgeſchichte bilden ſich alle Gegenſätze zu beſondern exiſtirenden Totalitäten aus), aus deren Reibung und Gegeneinanderbewegung ſich der mittlere Fortſchritt, die Reformation der Welt entwickelt. So haben wir nun namentlich in der Gegenwart die vielen Gegenſätze des unmittelbaren poſitiven und des denkenden negativ-kritiſchen Geiſtes, welche Gegenſätze jetzt in den abſoluten Beziehungen des Chriſtlich-Germaniſchen Weltgeiſtes ſtehend die Vermittlung und Auflöſung in der letzten Inſtanz nur in der abſoluten Idee erhalten können. So erblicken wir in der Religion den Gegenſatz des Supranaturalismus und Rationalismus, in der Kunſt den Gegenſatz der hiſtoriſchen Poſitivität und der rationaliſtiſchen Ironie, der klaſſiſchen und romantiſchen Schule, welche letztere in ihrer Spitze, als zugleich die Auflöſung der Kunſtſphäre überhaupt andeutend, eben die Ironie als die Negativität des in der Kunſt denkenden Ich iſt, in dem Staate den Gegenſatz der hiſtoriſchen und rationalen Schule, der hiſtoriſchen und ſgt. philoſophiſchen Rechtsſchule (denn die hiſtoriſche iſt, wo ſie geiſtreich und wahrhaft hiſtoriſch iſt, philoſophiſcher als die ſgt. philoſophiſche), der ſervilen und liberalen Partei, der Stabilen und Reformiſten, Torys und Whigs, Ariſtokraten und Demokraten, in der Medicin den Gegenſatz der Allöopathie und Homöopathie, und

endlich in der Wissenschaft überhaupt alle die genannten Gegensätze, und insbesondre den Gegensatz der positiven Bewahrung und der negativen Kritik, deren tiefere Lösung die *speculative Kritik* und *Idee* ist.

3) Indem sich nun diese Gegensätze:

a) im *Leben unmittelbar* gegeneinander bewegen und aneinander reiben, wodurch nun jede Seite die *Gereiztheit* an ihr selbst hat, so schleifen sie sich durch einander zu *mittleren Resultaten* ab, und es kommt so zu einem *supranaturalen Rationalismus*, einer *klassischen Romantik*, einer *Reform* der Staaten, einer *rationalen Historik*, einer *homöopathischen Allöopathie*. Diese Vermittlungen werden nun gleichfalls repräsentirt durch concretere *Totalgestalten*, wie einen *Schleiermacher*, *Göthe*, *Napoleon*, *Talleyrand*, *Hufeland* u. s. w., von welchen Totalitäten die Gegensätze nur die *entlassenen Seiten* sind, und in deren tieferes *Maaß* sie zurückkehren müssen. Indem jedoch jene Vermittlungen zunächst nur *unmittelbar* sind, allein ihre Wahrheit nur in dem speculativen Begriffe als in der höchsten unendlich freien Instanz finden, so ist es nun:

b) die Arbeit des *philosophirenden* Geistes, das, was jene großen Männer in der *Genialität* darstellen, nun auch in der Weise des speculativen Begriffes zu fassen und zu vollenden. So wird die Philosophie von dieser Seite her als der *Selbstbegriff des gegenwärtigen Weltgeistes* auch zur wahrhaften Auflösung und Vermittlung aller Gegensätze, aller Extreme, aber nicht als ein äußeres Verbinden und Abschleifen der Gegensätze mit- und aneinander, sondern als Uebersetzen der Seiten ineinander durch Umschlagen und als Zurückführen derselben

durch die zugleich negative Kraft in den Begriff. Und indem so die Extreme je in ihrer Einseitigkeit paralysirt werden und in eine concrete Begriffseinheit zusammengehen oder besser verschmelzen und also zu Momenten herabgesetzt werden: so tritt die Philosophie nicht als ein juste-milieu im schlechten Sinne, welches aber auch noch weniger Anklang findet, sondern als eine göttliche Tiefe und Centralität hervor, welche aber freilich sofort zwischen zwei Feuer, das der positiven und das der rationalistischen Seite und so in allseitigen Kampf mit dem Leben geräth, aber nur, um concrete Fülle und Centralität des Zeitgeistes zum Siege und zur Macht über dessen eigne Momente zu erheben. (M. vgl. über den jetzigen Weltgeist überhaupt auch meine Schrift: Der Begriff der organischen Heilung des Menschen u. s. w. in der „Vorbetrachtung über die jetzige Krisis der Weltgeschichte;" so wie dann der Verf. in dieser so wie der andern Schrift: die Idee des Christenthums u. s. w. selbst den näheren Versuch gemacht hat, die Idee als die tiefere Vermittlung der theologischen wie medicinischen Gegensätze zu entwickeln). Ueberhaupt aber erkannten wir, daß der gegenwärtige Weltgeist wesentlich der Geist des freien Denkens und Wissens ist, von welchem aus sich aber in Beziehung zu den vorausgesetzten Grundlagen der große Kampf der Zeit gestaltet. Und zwar ist es der Geist des freien Denkens im absoluten, höchsten Weltreiche, der concreten Idee. Daher muß hier und nur hier der absolute Selbstbegriff des Wirklichen als der Gottmenschheit Vollendung, des Jenseits Vergegenwärtigung sich verwirklichen. Diese Bewegung hat mit Kant, näher mit Schelling

begonnen, und hat ihr Ziel erreicht in der Idee Hegel's, der absoluten Spitze der Gegenwart, dem tiefern Vermitteln aller Gegensätze, der Befriedigung des frei denkenden Weltgeistes und dem Abschlusse der philosophischen Evolution als der schlechthin wahrhaften und würklichen Philosophie.

Zweiter Unterabschnitt.

Des gegenwärtigen Weltgeistes Spitze als der absolute Idealismus Hegel's, die schlechthin würkliche Philosophie.

1) Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes, worin er sich absolut in Gott gefaßt hat und damit die absolut begriffene und begreifende Wahrheit geworden ist. Denn in ihm hat sich die letzte Unmittelbarkeit Schelling's aufgehoben, sind nun alle Voraussetzungen gesetzt und also bewiesen, und ist der Geist erkannt als die absolute Selbsterzeugung, worin die Welt als der große Vermittlungsorganismus stehet. Der Geist hat sich nun absolut gefaßt, somit seine absolute Würklichkeit erlangt. Der Beweis dieser tiefsten, dieser absoluten Selbsterzeugung ist innerlich nur das unendliche Vermitteln und Begreifen der Philosophie selbst, äußerlich der Fortgang der Weltgeschichte. Das concrete Bewußtsein weiß sich so als göttlich, hat alle Fernen, den ganzen Himmel in sich hereingezogen, und ist das ewige Schaffen der Welt im Geiste, das Aufheben der unmittelbaren Welt in diese stille ewige himmlische Welt, somit auch die Versöhnung der Welt mit Gott, die Theodicee. Die Philosophie so als unendliche Würklichkeit, als absolute Einzelheit, ist eben damit auch die Erinnerung aller vorausgesetzten Formen, auch der

ganzen Geschichte der Philosophie als der Besonderungen, der zunächst unmittelbaren und vorausgesetzten, jetzt vermittelten und gesetzten, in der absoluten Einzelheit, und nur aus dieser Erinnerung, nur aus dem Kelche dieses wie alles Geisterreiches und weiterhin auch Naturreiches schäumt ihr ewig ihre Unendlichkeit; denn sie ist das Kreisen von sich aus durch alle Formen in sich zurück, so daß sie in jede sich entlassend zugleich in jeder in sich reflectirt bleibt — die unendliche Ruhe in der unendlichen Bewegung.

2) Die allgemeine Angabe dieser absoluten Grundlage in Hegel nun ist im ersten Theile dieses Buches enthalten. Die an und für sich seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt, hat nicht mehr nur ein Moment, eine Besonderung und Stufe ihrer, sondern sich selbst in ihrer unendlichen Totalität und absoluten Tiefe verwürklicht, ist so schlechthin zur Würklichkeit gekommen, zur absoluten Einzelheit, zum Fürsichsein. In den früheren Philosophemen hat sich nur ein noch irgendwie mit dem Widerspruche behaftetes somit noch unwahres Moment oder nur eine bestimmte Stufe herausgestellt, und von diesem Momente und dieser Stufe aus wurde dann die ganze Würklichkeit gefaßt, insofern aber auch die ganze noch unwahr, noch nicht aus dem schlechthin tiefsten Principe, sondern nur noch aus einer bestimmten Selbstsetzung oder Form dieses Princips erkannt. Jetzt aber ist die absolute Tiefe und Idee, die der letzte Grund aller jener Momente und Stufen, die Auflösung aller Widersprüche und selbst nicht Moment und Stufe, sondern urgründliche und ungründliche Totalität ist, selbst Würklichkeit geworden, und nur diese absolute Würklichkeit, dieses un-

endliche Fürsichsein, der concrete Geist ist jene Totalität; es hat sich also jetzt der Geist schlechthin als Geist und alle Wahrheit gefaßt, also begriffen, und das Begreifen ist des Geistes reine Idee und Wurzel, der sich selbst concret begreifende Begriff, das sich schlechthin denkende Denken) nicht mehr abstract, wie am Ende der logischen Idee und also der alten Philosophie, sondern in durchaus concreter, aus allen Gegensätzen zurückkehrender, also die ganze Welt in sich tragender und sich voraus setzender Vermittlung. So ist der Welt die seelige Erkenntniß, die göttliche geworden (und damit die Welt mit Gott in der höchsten Form versöhnt), daß der Begriff und seine unendliche Centralität, der Geist, alle Wahrheit, und daß die ganze Welt nur die unendlich scheinende Idee ist. Es ist die Materie und die Weltgeschichte durchdrungen und zum reinen durchsichtigen Krystalle verklärt worden. Die Hüllen und Substanzen der religiösen und künstlerischen Formen selbst auf ihren absoluten Höhepuncten sind aufgelöst worden in die Silberklarheit der reinen Idee, und so ist das göttliche Schauen würklich, der Mensch unendlich seelig geworden, und schon ziehen die Schauer der sich wissenden Wahrheit, des offenbarten Gottes durch das Leben. Die Welt hat ihr Ziel — erreicht. — Und was auch von niederen Standpuncten, selbst von religiösem Fanatismus aus hiergegen gesagt werden mag, mag man die so Redenden zum Wahnsinne verurtheilen, mag man sie zu Teufel und Hölle verdammen — es ist Thatsache, daß sich die Wahrheit und das Leben weiß, daß Christus sich selbst begriffen (m. vgl. auch meine Schrift: die Idee des Christenthums u. s. w. S. 90. 91 ff.)

Man muß nun in dieser Beziehung die Encyklopädie Hegel's als die allgemeine Grundlage des absoluten sich wissenden Geistes betrachten; sie ist die Bibel, das Testament der Philosophen. Aber Hegel selbst hat auch schon nähere Entwickelungen gegeben, namentlich in der Wissenschaft der Logik, dem Recht und Staate, der Geschichte der Menschheit, der Aesthetik, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie. Am wenigsten hat er die Idee der Natur specificirt. Seine Werke aber, die höchsten Thaten der Gottmenschheit, bilden die Grundlage des Reiches der Idee in ihrer absoluten Würklichkeit.

Hier nun fassen wir diese absolute Philosophie noch in ihrem allgemeinen Wesen zusammen, damit zugleich die Darstellung des ersten Theiles nochmals centrirend; denn in der Encyklopädie Hegel's hat ja jene an und für sich seiende ewige Idee der Philosophie nun ihre erste absolute Würklichkeit im Allgemeinen gewonnen; und nur weil sie zu dieser Würklichkeit gelangt ist, konnten wir dort die ewige Idee der Philosophie abscheiden und zur Grundlage machen. So müssen sich Anfang und Ende zusammenschließen.

α) Die wahre Philosophie ist der absolute Idealismus, die Bewegung der absoluten Idee, welche ihre ewige Selbstvermittlung zum concreten absoluten Geiste ist, und in dieser Bewegung das Setzen und Voraussetzen aller Formen in Logik, Natur und Geist — Selbstschöpfung als Weltschöpfung und Weltschöpfung als Selbstschöpfung, Wiedergeburt der unmittelbaren Voraussetzungen von Natur und Geist im Geiste. Sie ist der geistige absolute Totalschluß durch die Mo-

mente der unmittelbaren Positivität, welche als Negativität in ihr selbst sich zum Anderen ihrer aufhebt, und das Andre endlich sich selbst gleich macht als die aus sich selbst resultirende reine Verdopplung ihrer, das absolute Subject-Object, der unendliche Geist, worin Idee und Sein in höchster Identität sind, die Idee ihr Sein, das Sein nur selbst Idealität ist. Von den Gegensätzen zwischen Denken und Sein, Geist und Natur, Subject und Object (den Gegensätzen, deren Ueberwindungsstreben die Bewegung eben der neueren Philosophie seit Baco und Carteſius ist) ist nur noch die Rede in dem Sinne daß alle diese Gegensätze in der absoluten Idee geſetzte, mithin als geschaffene in derselben Idee schon wieder aufgelöste und vermittelte sind. Die Philosophie fragt nicht mehr nach irgend einem Beweiſe solcher Einheit, überhaupt nach keinem besondern Beweiſe ihrer; denn die göttliche Idee als das Schaffende und Begreifende, schaffend Begreifende, begreifend Schaffende ist sich ewiger und unendlicher überall gegenwärtiger Selbstbeweis; wie sollte Gott sich anders beweiſen als durch sein ewiges Offenbaren, die Würklichkeit seines göttlichen Thuns? Beweiſen ist ja im tiefſten Sinne Nichts als Fürſichwerden der Idee und Vermitteln; die absolute Idee aber ist Nichts als lauter Vermitteln und Fürsichwerden, also lauter Beweiſen. Auch die Phänomenologie des Geiſtes ist nicht ein besonderer Beweis der Philosophie — denn sie ist ja nur ein Theil der Philosophie des Geiſtes und setzet die Kategorieen voraus —, weshalb denn auch Schaller in seiner sonst scharfſinnigen Schrift: Die Philoſophie unſerer Zeit, sich vergebens abmühet, diese Phänomenologie zur Grundlage zu machen, da ſie

doch nur ein Glied der unendlichen sich überall selbst beweisenden Idee, allerdings aber wohl dasjenige Glied ist, worin sich das absolute Wissen aus seinen geistigen Voraussetzungen selbst erzeugt, also wohl einen Anfangs-, Eingangs- und Vermittlungspunct für das Bewußtsein des Subjects bildet. Und nur diese Bedeutung muß das von Schaller Gesagte haben, nur in dieser Hinsicht eröffnete Hegel seine Hauptschriften mit der Phänomenologie des Geistes. Der freie unendliche allgegenwärtige Anfang der Philosophie ist das concrete absolute Selbstbewußtsein, welches zuerst die logische Idee, dann die Natur, endlich den Geist selbst setzt und schaffet, und durch diese ganze Bewegung als das Abscheiden seiner gesetzten Grundlagen zugleich überall die Rückkehr in sich und so das ewige Selbsterzeugen ist, wohl also auch einen besondern Anfang setzet, nehmlich den Anfang der logischen Idee (m. s. oben S. 6 — 10).

b) In der Philosophie ist die Vernunft sich ihrer als das Wesen und die Wahrheit alles Seins, als alles wahrhafte Sein bewußt. Diese Wahrheit ist:

α) die logische Idee als das ideelle Wesen, der allgemeine Geist und die absolute Dynamis der Natur und des Geistes, ein Kreislauf durch Sein, Wesen und Begriff, zuhöchst Resultiren des Vorausgesetzten, die absolute logische Idee.

β) Sichaufheben der logischen in die anschauende und angeschaute Idee, das Andersein ihrer selbst, die Natur; ein Kreislauf durch Mechanik, Physik und Organik, zuhöchst Resultiren des Vorausgesetzten, der lebendige Organismus.

γ) Sichaufheben der anſchauenden und angeſchauten in die ſich wiſſende Idee, das Fürſichſein der Idee, der Geiſt; ein Kreislauf durch den ſubjectiven, objectiven und abſoluten Geiſt, zuhöchſt Reſultiren des abſolut denkenden, des philoſophiſchen Geiſtes, der Vorausſetzung und des Setzenden aller Kreisbewegungen.

c) Auf dieſer allgemeinen Grundlage nun, auf der Baſis der Philoſophie Hegel's, hat der Gedanke weiter in ſich zu arbeiten, um ſich zur völlig entwickelten Begriffswelt zu vollenden. Davon das Nähere im zweiten und dritten Abſchnitte.

3) So iſt die abſolute Idee eingetreten in die Mitte des Lebens und der Wiſſenſchaft. Iſt ſie aber auch anerkannt? Und wie überhaupt hat ſich das Leben und die Wiſſenſchaft gegen ſie geſtellt? Wohl iſt ſie die höchſte Spitze des gegenwärtigen Weltgeiſtes, und kann deshalb nicht verfehlen, durch anfangs engere, dann immer weitere Kreiſe ſich mehr und mehr zur Macht der Würklichkeit zu erheben. Zwar haben die Geiſter zunächſt noch ſehr zu arbeiten an der Erkenntniß, der freien Reproduction der Idee Hegel's, und deshalb iſt nur noch geringe Ausbreitung der Idee in alle Würklichkeit vorhanden. Die Erkenntniß iſt noch zu ſehr beſchränkt auf den ſtrengen philoſophiſchen Kreis, kann ſich aber ſpeciell entwickeln nur dadurch, daß ſich die beſonderen Wiſſenſchaften mit der Philoſophie durchdringen, und nun je die Männer eines beſtimmten Kreiſes, worin ſie ihre Lebensaufgabe geſetzt haben, dieſen Kreis in die Philoſophie emporheben. Zunächſt jedoch, ehe die Idee ſich ſo den Eingang in alle Sphären bahnt, hat ſie, als eine neue Geſtalt der Phi-

loſophie und Weltanſchauung, den Kampf gegen die anderen unmittelbaren Formen zu beſtehen, gegen das Leben wie die Wiſſenſchaft; und erſt nachdem ſie durch ihre urſprüngliche Kraft dieſen Kampf mehr und mehr ſiegreich beſtanden hat dadurch, daß ſie theils alle anderen Geſtalten frei auflöſet und in ſich aufhebt, durch ihre tiefere Kritik untergräbt, theils die Würklichkeit immer umfaſſender poſitiv begreift, erſt dann wird ſie zur alleinigen Gewalt der Zeit. Wir haben nun im nächſten Unterabſchnitte dieſe Stellung der Idee gegen das Leben und namentlich dieſen Kampf näher zu entwickeln und dabei zugleich die Negation ſelbſt zu negiren, ſo zur vermittelten Poſitivität zurückzukehren, um dann zum zweiten Abſchnitte als der poſitiven Fortgeſtaltung der Idee überzugehen.

Dritter Unterabſchnitt.

Der Standpunct der Idee gegen das Leben, und die Polemik gegen die Idee nebſt deren Negation insbeſondre.

1) Es entſtehet ſofort die Frage: Warum denn haben nicht ſogleich Alle dieſe Philoſophie, welche ſich als die Sophia ſelbſt zu wiſſen behauptet, ja ſich als ſolche mit immanenter Auflöſung aller anderen Geſtalten beweiſet, anerkannt? Warum vielmehr wird von vielen Seiten her die Würklichkeit, die Realität der Philoſophie gerade da geleugnet, wo ſich die Philoſophie als abſolute Würklichkeit wenigſtens in den allgemeineren Beſtimmungen offenbart hat? Umſomehr ſcheinen dieſe Fragen von Gewicht zu ſein, da ſich doch die Philoſophie als die Spitze des gegenwärtigen Weltgeiſtes ſelbſt betrachtet wiſſen will, es alſo ſcheint, daß der Weltgeiſt mit ſich ſelbſt im Kampfe

liege. Man könnte nun in dieser Beziehung sofort auf das Eintreten des Christenthums oder der Reformation der Kirche in die Welt hinweisen und hier die Erkenntniß gewinnen, daß der Weltgeist in den Momenten seiner neuen tiefsten Ausgeburten, allerdings in dem Kampfe der bestehenden mit den neuen Gestaltungen sich entwickelt, und daß so jede neue geistige weltgeschichtliche Geburt, wie die physische, nur der Phönix ist, welcher aus den Weltwehen und Weltschmerzen emporsteigt, insofern er sich als neue Gestalt gegen alle früheren vorausgesetzten Formen nicht nur positiv, sondern zugleich auch negativ wendet, so daß er nun, indem jene Formen gleichfalls ihn zu negiren streben, sich in den Kampf mit denselben verwikkelt. Dieses ist so Krisis der Weltgeschichte, ein Leben voller Größe und voller Schmerzen — der höhere und tiefere seine Voraussetzungen nach und nach überwindende, verdauende und so aufhebende und sich assimilirende Geist (ähnlich der animalischen Assimilation). Und so wie dieses Thatsache der Geschichte ist, so ist es Nothwendigkeit der Idee als der Grundlage der Geschichte. Es ist nehmlich Nothwendigkeit der concreten Idee der weltgeschichtlichen Entwickelung, als welche ein Poniren bestimmter Gestalten und ein Sichausbreiten und Sichfestsetzen in derselben, dann aber ein weiteres Gähren, ein in und aus der Tiefe fortwühlender Maulwurf ist. Und so wie sich nun die neue Gestalt an das Licht emporringt, so sind die meisten Geister, wenn auch schon von dem neuen Weltgeiste irgendwie inficirt (und daher die Peinlichkeit und Entzweiung, worin dann fast alle Menschen mit sich selbst sind), doch noch mehr in den alten und bestehenden Formen festgebannt, aber zugleich bildet sich auch sofort

eine Geisterkette, in welcher die neue Idee völlig und entschieden Wurzel schlägt, welche Geisterkette von denjenigen Individuen gebildet wird, welche vermöge ihrer Stellung und Bildung wie ursprünglichen Genialität für die neue Idee am empfänglichsten sind. Diese Geisterkette geräth nun also als Repräsentantin der neuen Idee mit den bestehenden Formen in gar oft und leicht sehr einseitigen Kampf, ja dieser Kampf wird in dem ersten Auftreten der neuen Idee und der Begeisterung in ihr wie dem noch schroffen Gegensatze gegen die früheren Gestalten auch von Seiten dieser stets extrem und einseitig sein, sich aber mit dem fortschreitenden Siege der Idee immer mehr abstumpfen und zu ruhiger Entwickelung fortgestalten. Und obschon die absolute Philosophie mehr wie alle anderen Gestalten die Formen der Weltgeschichte zugleich sämmtlich anerkennt, sie als Momente und Stufen der Totalgliederung erfasset, so will sie doch selbst gerade als dieser absolute Standpunct anerkannt sein, und ist mit allen anderen Formen, nicht als daseiender überhaupt, sondern inwiefern sie sich gegen die Idee negativ stellen, mithin als einseitig daseienden, als Momenten, die sich zur Macht erheben wollen, im Kampfe. Allein zu derselben Zeit, wo die Idee hervordringt, sind die ihr entsprechenden, d. h. die absoluten Formen in Staat, Kunst, Religion, niederer Wissenschaft schon in das Dasein getreten, sei es auch als disjecta membra, entgegengesetzte sich ergänzende Parteien oder Richtungen, deren Wechselvermittlung die Wahrheit ist, und so hat der Weltgeist von unten herauf schon Alles vorbereitet zur Herrschaft der Idee, welche deshalb auch sogleich vielen Anklang wenigstens nach allen Seiten hin findet; und diejenigen Richtungen, welche sogar

gegen die Philosophie heftig ankämpfen, haben nur kein Bewußtsein darüber, daß sie Momente sind, welche zur Anerkennung und zum Siege der Philosophie auch bewußtlos und gegen ihren Willen mitwürken müssen. „Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.“ Und dieses könnte man in einem ernsten und tiefen Sinne die Ironie des Weltgeistes und der absoluten Idee nennen, dieses nehmlich, daß die Richtungen, welche die Philosophie über den Haufen zu werfen vermeinen, doch im letzten Resultate ihr den Thron bereiten müssen. So muß der Supranaturalismus die Gemüther offen erhalten für den tiefern Inhalt der Idee, so der Rationalismus für die freie Form. So muß die aristokratische, so die monarchische, so die demokratische Partei je einem Momente der Idee das Leben offen erhalten und vorbereiten. Ja sie müssen es, und mögen sie auch einzeln sich je fixirend in ihrer Einseitigkeit und zur Totalität aufspreizend, heftig der Idee entgegentreten, und um so heftiger zwar und gereizter, je mehr sie ihre Ohnmacht gegen die Alles positiv-negativ in sich aufhebende Macht der Idee fühlen und ahnen.

2) So wie daher, nach dem Entwickelten, auf der einen Seite die unendliche Bedeutung der Idee von großen Gemüthern und Geistern im Leben und in der Kunst wie der Wissenschaft geahnet und erkannt worden ist in der Gegenwart, weil ja eben die Idee die Offenbarung des tiefen in der Wurzel der Zeit wie in ihrer Blüthe treibenden Princips ist, und wie überhaupt Alles, bewußt oder unbewußt, mit oder wider Willen zur Idee convergirt und vorbereitet: so ist diese auf der andern Seite in eine allgemeine Polemik gegen sie von allen Richtungen aus verflochten, eben weil der Weltgeist in ihr eine neue Ge-

ſtalt herausgeſtellt, und alle Unmittelbarkeiten und Vorausſetzungen zu überwinden und aufzuheben hat. So wie nun aber derjenige, welcher die Idee in ihrer Tiefe gefaßt hat, eben damit ihr Organ wird, ſo ſetzt jene Polemik außer dem Standpuncte des Weltgeiſtes auch noch ſubjectiv dieſes voraus, theils daß man keine rechte Kenntniß und Erkenntniß der Idee hat, theils aber und hierneben gegen ſie aus Selbſtſucht und Eitelkeit einerſeits, andererſeits auch aus Eifer für das vermeintlich Rechte und Wahre kämpft (d. h. für das mir, meinem Gefühle, meiner Erziehung, meinen Intereſſen, meinem abſtracten Gedankenkreiſe recht und wahr Scheinende, wo denn das „Mein", wenn es allgemeines Streben der menſchlichen Natur — damit aber auch das Allgemeine der Erbſünde — bezeichnet, zugleich zum „Vielen", und faſt „Allgemeinen", deshalb freilich auch gar oft „Gemeinen" wird). Beſonders iſt dann auch in dieſer Beziehung zu bemerken, daß es immer die beiden Seiten des Gegenſatzes ſind, welche von ſich ſelbſt entgegengeſetzten und ſich mithin bekämpfenden Standpuncten aus doch gleichmäßig die Philoſophie angreifen, dadurch ſich zugleich das Bewußtſein und Selbſtgefühl gebend, daß nun die Vernichtung der Idee oder Philoſophie doch entſchieden ſei, da ſie ja, ſonſt ſich ſo ſehr bekämpfend, doch alle in Verwerfung der Philoſophie ſich vereinigten, gleichſam wie ein in ſich ſelbſt zwar auf das Heftigſte entzweiter Staat, welcher jedoch, ſo wie ein äußerer gemeinſamer Feind erſcheint, zu dem Kampfe gegen dieſen Feind ſich vereinigt, oder wie wenn zwei fortwährend gegeneinander proceſſirende Nachbarn ſich befreunden, um einem Dritten einen Streich zu ſpielen. So hat man z. B. jetzt (neulich wieder

Chalybäus in seiner Schrift: Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel) den Triumph gefeiert, die Philosophie Hegel's sei einseitige Entwickelung der Form (m. s. unten), denn in dieser Ueberzeugung und Einsicht stimmten doch alle sonst unter sich noch so verschiedenen Gegenparteien Hegel's überein. Dieses ist aber sehr natürlich, weil eben die Idee bei Hegel die absolut freie Form des Denkens ist, also alle andern Standpuncte diese Form der Idee verwerfen müssen, weil sie ja sonst dieselbe anerkennen würden, während sie doch Vorstellung und Unmittelbarkeit festhalten wollen, sie mögen vom reinen Denken noch so viel sprechen. Uebrigens mehr hiervon unten. Und zwar ist dieser Kampf solcher entgegengesetzten Seiten gegen die Idee oft heftiger als ihr Kampf unter sich selbst. Denn mit einem gegenüberstehenden Extreme kann man, sich im Bewußtsein seiner Wahrheit fixirend, in seinem Gefühle und Bewußtsein leichter fertig werden, weil man sich als dagegen berechtigt mit Recht ansehen kann (obschon die andere Seite gleichfalls gegen die erste berechtigt ist; aber sein Recht sieht man gar leicht, sein Unrecht kann und will man schwerer sehen). Aber nicht so mit einer tieferen Idee, welche das Wahre jeder Seite in ihrer concreten Einheit aufgehoben enthält. So kommt es denn, daß, wo der Mensch das Gefühl hat, daß er ohnmächtig gegen einen Gegner sei, doch aber nicht nachgeben will, er nur um so gereizter, heftiger, leidenschaftlicher auftritt, um die mangelnde ruhige Kraft der Wahrheit durch die Affectation der Kraft, die gemeine Leidenschaft, das Umsichschlagen und Umsichbeißen wie das Verdammen und Verurtheilen ohne Gründe und Beweise oder nach schlechten

Gründen und Beweisen zu ersetzen. So jetzt in Frankreich die Liberalen, welche sich um die entschiedenen Legitimisten weniger kümmern, ja wohl mit ihnen gemeinsame Sache machen, wohl aber gegen die Regierung mit Dolch, Pistole und Höllenmaschine agiren, weil diese nach Vermittlung der Gegensätze (sei es aus Grundsatz oder Politik) strebt, und ihr Streben von den gediegeneren Männern anerkannt wird. Denn, abgesehen von der Gesinnung der Häupter, ist doch ein solches juste-milieu eine nothwendige Forderung der Zeit zur Ausgleichung der monarchisch-aristokratischen Form mit der demokratischen, der Regierung mit dem Selbstgefühle der Vielen! Freilich wohl ist es leichter und hat einen größeren Schein der Kraft für sich, in der abstracten Consequenz eines Extrems geradezu durchzuschreiten, als die Vielseitigkeit der Idee und des Lebens anzuerkennen und mit der größten Anstrengung des umfassenden concreten Gedankens das Viele in Harmonie zu setzen. So ist nicht derjenige Staat wahrhaft der kräftigste, welcher in irgend einer einseitigen Richtung in einseitiger Kraft und Consequenz dastehet, sondern derjenige, in welchem in allen Sphären des Lebens die Gegensätze sich mit Entschiedenheit gegeneinander bewegen, aber ebenso vermittelt werden. In solchem Staate ist Bewegung, Thätigkeit, Herausschlagen von Funken und Blitzen durch die Reibung, und diejenige Regierung ist die stärkste und gediegenste, welche die Kraft hat, solche Gegensätze zu ertragen und im Ganzen zu bewältigen. Denn es ist die Regierung von tiefer Weisheit und freier Kraft; die höchste aller Regierungen ist deshalb die göttliche Weltregierung, welche alle Gegensätze, auch die heftigsten, in sich zu tragen und auszugleichen vermag; und

dieſe Weltregierung im freien Gedanken iſt die ſich denkende Idee, unmittelbar aber die ſeiende Vernunft des Allebens.

Die Polemik nun gegen die Idee geht ſelbſt von dem Staate, der Kunſt, der Religion und der Wiſſenſchaft nach deren Gegenſätzen und Extremen aus, und die hauptſächlichſten Momente der Beſchuldigung ſind dieſe: daß die Philoſophie eine Lehre des Serviliſmus oder Liberaliſmus, der Stabilität oder Bewegung ſei (ſchon daß ihr Beides vorgeworfen wird, könnte zum Nachdenken und Bedenken führen); daß ſie abſtract und formell, Schattenreich und gemüthlos ſei, das Fleiſch erſt tödte, um zum Geiſt zu kommen; daß ſie die Vermeſſenheit habe, ſich göttliche Erkenntniß zu nennen und über die Religion zu ſtellen, und die Freiheit wie das Jenſeits, die Unſterblichkeit und den perſönlichen vom Menſchen verſchiedenen beſonderen Gott leugne, überhaupt auch die Religion in Mythologie von Ideen und in Hyperrationaliſmus verwandle, oder auch daß ſie dem religiöſen Myſticiſmus Thor und Thür öffne und dabei zugleich die bibliſchen Lehren verdrehe, um ſie dem Syſteme anzueignen, ja daß ſie ſogar den Unterſchied des Guten und Böſen aufhebe und das Böſe als ein nothwendiges Moment faſſe und von Gott ſelbſt ableite; daß ſie endlich Dogmatiſmus und Scheindialektik, einſeitig-formell und negativ, ohne den ewigen Kern des Seins und abſoluten Geiſtes, nur ein ewiges Werden und Thun ſei, auch ohne die Anerkennung der empiriſchen Individualität und Lebensfülle, welche als zufällig preißgegeben werde, nur ein Schattenreich male. Und wenn man ſo, ſelbſt noch auf unmittelba-

rem Standpuncte ſtehend — und die meiſten Gelehrten ſogar ſtehen auf ſolchem Standpuncte — alle dieſe Beſchuldigungen zuſammengeſtellt lieſt und hört, ſollte man dann nicht dieſe Philoſophie, welche ſich für die abſolute und damit den Abſchluß der Philoſophie ausgibt, vielmehr für den abſoluten Antichriſten und Teufel ſelbſt, für einen philoſophiſchen Wahnſinn und Paradoxismus wie Paroxismus, und, inſofern man dennoch darin die höchſte Spitze des Philoſophirens, wie einſt Jacobi in Spinoza, finden wollte, die Philoſophie überhaupt für eine ungeheure Krankheit des Menſchengeiſtes, welche in Hegel nur ihre höchſte Kriſis erlangt habe, weshalb denn auch Hegel in dieſer Beziehung ein großes Verdienſt habe, halten? Gegen manche dieſer Beſchuldigungen hat ſich ſchon Hegel ſelbſt gewendet; es iſt dieſes aber freilich immer zugleich ein Sichentäußern der Philoſophie, ein Hinausgehen in die Aeußerlichkeit, um dieſe ſelbſt zwar von Innen her aber doch äußerlich anzugreifen, inſofern man nehmlich von der Aeußerlichkeit noch einigermaßen will verſtanden werden; die wahre Erkenntniß aber und Verſöhnung erlangt Niemand anders als durch Reſigniren und eigne Anſtrengung des Denkens und Eingehen in die Tiefe der Idee; nur gegen andere philoſophiſche Richtungen ſelbſt kann ſich die Philoſophie mehr immanent vertheidigen, in der Hoffnung, hier auch ſo eher verſtanden und erkannt zu werden. Namentlich und insbeſondre hat in dieſer Beziehung Schaller in ſeiner Schrift: die Philoſophie unſerer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelſchen Syſtems, zum größten Theil nicht ohne Glück und Gediegenheit es unternommen, die Philoſophie immanent gegen andere phi-

losophische Formen zu vertheidigen — (wobei wir aber der Bedeutung, welche er der Phänomenologie des Geistes als Unterlage des Systems und Negation des Dogmatismus gibt, nach Obigem nicht ganz beistimmen können).

Wir haben nun die Polemik der auseinandergeworfenen Momente des Weltgeistes gegen die freie concrete Spitze desselben, die Idee der Philosophie, bestimmter nachzuweisen und aufzulösen aus der Idee selbst, welche dann die Außen stehenden Geister immerhin für eine bloße Voraussetzung erklären mögen; denn gegen denjenigen, welcher nicht die Idee studiren und begreifen will, ist doch Nichts auszurichten. Wir wollen dieses durchgehen nach den genannten Standpuncten, von welchen die Polemik ausgehet, also dem Staate, der Kunst, der Religion und Wissenschaft.

a) In politischer Beziehung ist zwar auch in höheren Kreisen die Gediegenheit der Idee im Gegensatze gegen abstracte Ideale, einseitige Theorieen und Bestrebungen der rechten wie linken Seite anerkannt worden. Und in der That hat die Philosophie endlich den Staat aus Einem soliden Gusse errichtet, und ihn als Organisation des Begriffes aufgezeigt, so durch die Repräsentativ-Verfassung mit den drei Momenten, dem monarchischen, aristokratischen und demokratischen und deren Wechselvermittlung, sowohl den Bestrebungen der Stabilität und des Servilismus, als auch der Demagogie und des sgt. Liberalismus den Stab gebrochen, wenn schon die Philosophie alle diese Formen auch als nothwendige Momente der Weltgeschichte nachweißt, so aber, daß gerade die concrete Einheit des absoluten Staats, d. h. der völlig verwürklichten Staatsidee, das absolute Ziel und die Forde-

rung der Gegenwart ist. Allein auf der andern Seite ist nirgends eine unvernünftigere und erbärmlichere Polemik aufgetreten, als gerade in Beziehung auf die Organisation des Staats in der Idee, indem die Meisten mit völliger Unwissenheit über die Kategorieen und die Entwickelung der Staatsidee nach einzelnen abgerissenen Sätzen verurtheilen, wozu dann freilich kommt, daß eben den Servilen der Hauch der Freiheit, der in Ständeversammlung, Constitution, Geschwornengericht, Ablösung der Lasten u. s. w., die Staatsidee durchweht (man denke auch an die Abfertigung, welche Hrn. v. Haller in der Rechtsphilosophie Hegel's zu Theil wird), den Liberalen umgekehrt die solide Basis der Monarchie, der Regierungsgewalt ein Anstoß ist. So hat man denn in jener Beziehung namentlich den so oft wiederholten Ausspruch Hegel's in der Rechtsphilosophie: „Alles Vernünftige ist würklich, und alles Würkliche vernünftig" sofort losgerissen, mit völliger Unkenntniß der Kategorie des Würklichen dem Spotte und Hohn preißgegeben, und was sogleich Bedenken machen sollte, von den entgegengesetzten Seiten her als einen Satz der Freiheit oder der Despotie angeklagt. Allein jener Satz spricht nur die religiöse Vorstellung der Weltregierung in philosophischer Form aus, und würklich ist der Philosophie nicht die gegen das Wesen negative Erscheinung, das fixirte Böse, Ungerechte u. s. w., sondern, wie im zweiten Theile der Logik gar leicht zu sehen ist, die in das Wesen zurückgefaßte, die mit ihm identische Erscheinung (m. vgl. auch oben Th. I. S. 87. 88). Die wahre Auslegung ist vielmehr diese, daß die ganze Weltgeschichte eine wesentlich vernünftige Entwickelung ist, daß auch Ka-

stenwesen, Despotie, Demokratie u. s. w. relativ vernünftige Entwickelungsformen als Momente der Idee sind, obwohl eben diese Formen, inwiefern sie mit der Negation behaftet, also einseitig sind, unwürklich und also unvernünftig, oder unvernünftig und also unwürklich sind, eben deshalb auch als Schein zu Grunde gehen, d. h. in ihren tieferen Grund, die concrete vernünftige Mitte zurückgehen, und solchergestalt das Kastenwesen sich aufhebt, seine Negation selbst negirt zur Organisation der Stände im Staate, die Despotie sich aufhebt zur Monarchie, die Demokratie zur Ständeversammlung u. s. w. So ist denn auch z. B. der Französischen Revolution wie der Napoleonischen Herrschaft die Vernunft immanent, und insofern haben diese Formen wahre Würklichkeit, d. h. Würklichkeit im philosophischen Sinne. Aber ebenso sind dieselben mit dem Scheine, also der Unwürklichkeit behaftet, und deshalb sind sie an dieser Negation eben zu Grunde gegangen und nur ihre würkliche Wahrheit ist in der Weltgeschichte aufbewahrt worden. Daraus erhellet, daß nur die absolute Würklichkeit der Idee die absolute Vernünftigkeit und Wahrheit ist, in jeder untergeordneten Stufe aber nur die Realität des absoluten Begriffes dieser Stufe, also im Staate nur die repräsentative, constitutionelle Monarchie. Insofern waren Orientalischer, Hellenischer, Römischer Staat nur noch zum Theile würklich, zum Theile unwürklich, negativ, und deshalb sind sie untergegangen an ihrer eignen Negativität. Allein man verdrehet jenen Satz, indem man, wie neuerdings wieder Trentowski in seiner Schrift: die Grundlage der universellen Philosophie, ihn so aussagt: Alles, was ist, ist vernünftig, und nun unter „ist" alles un-

mittelbare Sein verſtehet, alſo auch das ganze unendliche Reich der bloßen Erſcheinung, des bloßen Scheinens, welches eben als das einſeitig- oder abſtract-Negative gerade das Unwürkliche iſt, und woran gerade die Dinge zu Grunde gehen, vergehen, alſo ſich als das offenbaren, was ſie ſind. Die wahre Polemik gegen die Idee wäre mithin nur die, daß das repräſentativ-monarchiſche Syſtem nicht die abſolute Form des Staates ſei; allein dieſe Polemik würde wegen der Nothwendigkeit der Idee vergeblich ſein, weil der Begriff des Staats die Wechſelvermittlung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, concret des demokratiſchen, ariſtokratiſchen und monarchiſchen Momentes ſchlechthin involvirt, mithin alle diejenigen Formen, worin ſich ein oder zwei Momente einſeitig herausſtellen, noch mit der Negation behaftet, noch nicht dem Begriffe ſchlechthin entſprechend ſind (alſo weder Perſiſche Autokratie, noch Venetianiſche oder ſelbſt Platoniſche Ariſtokratie, noch Athenienſiſche Demokratie, noch auch Römiſche ariſtokratiſche Demokratie; mögen dieſe Formen auch für ihre Standpuncte der menſchlichen Entwickelung adäquat erſcheinen, alſo relativ vernünftig ſein, ſo ſind ſie doch noch mit dem Mangel behaftet, und der ſich in ſeiner Totalität zu entfalten ſtrebende Begriff löſet ſie auf und ſetzt ſie zu vermittelten Momenten herab; ſondern nur das repräſentativ-monarchiſche Syſtem entſpricht dem Begriffe, iſt alſo dasjenige, welches alles Andere auflöſend und überwindend ſelbſt nicht aufgelöſt und überwunden werden kann). Mag nun dieſe nothwendige und vernünftige Idee den Ultra's aller Art, den extremen und einſeitigen Richtungen, der Rechten und Linken, den Tory's und Whig's,

Servilen und Liberalen verhaßt und ein Gräuel sein; mögen also auch alle diese heftig gegen die Idee polemisiren: so ist dennoch die Idee anerkannt in dem Leben des Staats wie in der maßvollen praktischen Wissenschaft und von den größten gediegensten Staatsmännern, bewiesen in ihrer absoluten Nothwendigkeit von der ihrer selbst gewissen Philosophie.

Um aber auch in der ganzen Entwickelung der Weltgeschichte die Würklichkeit und Vernünftigkeit aller wesentlichen Gestaltungen als der Momente und Stufen der Wahrheit in ihrer geschichtlichen Entfaltung, negativpositiven Evolution zu erkennen, wie dieses die Philosophie thut, muß man nicht auf einseitig rationalistischem oder historischem Standpuncte stehen, und von da aus etwa über Indisches Kastenwesen, antike Sklaverei, Griechische Götter, Mittelalter, u. s. w. nur schmähen oder sie nur erheben; sondern man muß sie als Standpuncte der in ihrer Verwürklichung ebensosehr vernünftigen als auch noch mit der Negation behafteten aber endlich sich als freie und vollendete Würklichkeit offenbarenden Vernunft erkennen, wie dieses Hegel in seiner Philosophie der Geschichte der Menschheit gethan hat.

So zeigt sich dem tiefer dringenden Blicke hinlänglich, daß die Polemik gegen die Idee von der politischen und geschichtlichen Sphäre aus auf Unkenntniß und Mißverstand der Philosophie wie der Menschheitsentwicklung und auf einseitigen Ansichten der Extreme der Gegenwart, *disjectorum* membrorum ideae, beruhet.

b) In ästhetischer oder künstlerischer Beziehung hat man gegen die Idee vornehmlich polemisirt wegen des

Schattenreichs der fleisch- und farblosen Abstractionen, des Gedankens. Weit mehr jedoch hat man von dieser Seite her die concrete Lebendigkeit und das poetische Pulsiren der Idee anerkannt; ja Viele sind von dieser Seite her zur Idee durchgedrungen, sind ergriffen worden von der weltgeschichtlichen Entwickelung der Kunstform und der Einstimmigkeit der Philosophie mit dem tiefen Sinne und der großen Genialität hoch künstlerischer Naturen (z. B. Göthe's, Schiller's), so haben sie diese Weltanschauung, oft in schlechter Weise pantheistisch genannt, für durch und durch poetisch erklärt. Indem jedoch die Philosophie die Durchdringung der maßvollen klassischen Schönheit mit der romantischen Innerlichkeit, die Durchdringung der Helena mit Faust und Gretchen (nach Göthe's Faust) als die Vollendung vornehmlich der Poesie, als selbst der höchsten Stufe der Kunst, aufzeiget, und diese höchste Gestaltung in dem Universalgenius des Göthe als in der Grundlage vollständig realisirt nachweiset, und indem sie die Kunst zu einer noch untergeordneten Stufe des absoluten Geistes, als nur noch dem Scheinen der absoluten Idee, der verklärten Sinnlichkeit herabsetzet und ihr Unter- und Uebergehen, ihr Sichaufheben in die religiöse und zuhöchst speculative Idee entwickelt: so gestaltet sich im Gegensatze hiervon hauptsächlich eine Doppelpolemik der Kunst gegen die Philosophie, nehmlich erstens diese, daß doch in der That das künstlerische Anschauen voller, lebendiger und höher sei als die Abstraction des philosophischen Begriffes, denn jenes sei ja erst der lebendige mit Fleisch überzogene und individualisirte Begriff, und zweitens die, welche von den einseitigen excentrischen Richtungen und Formen der Gegen-

wart, vornehmlich der ironischen Kunstrichtung, welche aber in der That nur das Zeichen des Sichaufhebens der Kunstsphäre in die Sphäre des Gedankens ist, ausgehet. Was nun

α) das Erste betrifft, so ist die Philosophie freilich höher als die Kunstform, weil sie die Sinnlichkeit den Schein ganz in die Idealität, die Phantasie in die Vernunft bewältigt hat. Der Künstler hat die Wahrheit nur unmittelbar und scheinend, eben als Schönheit, der Philosoph hat sie rein als sie selbst, den Begriff der Würklichkeit. Dabei aber erkennet ja die Philosophie die Herrlichkeit der individuellen Kunstgestalten im höchsten Maaße an, weiß, daß durch sie eine Hauptsphäre des Geistes, oder vielmehr der ganze Geist als ideale Phantasie Befriedigung fordert und gewinnt; und eben so hat auch der Philosoph den unendlichen Genuß der Kunstwerke. Die Philosophie ist freilich abstracter als die Kunst in Beziehung auf die hier wesentlich im Fleische und der Individualität erscheinende Idee; aber in diesem Sinne ist die Philosophie abstracter als alle anderen geistigen Stufen, und gerade diese Abstraction, Negativität ist die Befreiung des Geistes und sein Uebergehen in die reine absolute Wahrheit, worin der Schein aufgehoben ist. Und auf der andern Seite ist die Philosophie das reinste und tiefste Leben wie auch die concreteste Geistesform, weil sie ja, übergreifend über alle vorausgesetzten Formen, sie alle in den Einen absoluten Grund concresciren läßt, und nur das Concresciren in der reinen Idee ist absolut. Kurz, die Kunst gibt die Wahrheit noch unmittelbar als Scheinen und Schönheit, unmittelbaren Gedanken, die Philosophie gibt sie vermittelt und rein als

Wahrheit. Deshalb findet der Geist keine absolute Befriedigung in der Kunst, sondern strebt weiter fort zur Erkenntniß der Wahrheit, seiner höchsten Befriedigung. Diese Polemik zeigt sich daher als Bewußtlosigkeit über das wahre Verhältniß, und gehet meistens aus von noch jugendlichen übersprudelnden Gemüthern, welche noch das Ideal für höher halten als die Idee und dabei noch in Schein und Sinnlichkeit versiren (m. vgl. Mundt und überhaupt die sogt. junge Literatur). Wenn denn hierbei zugleich gegen die Unschönheit der philosophischen Sprache polemisirt wird, so ist dieses theils eine Polemik gegen individuelle Gestalten und gehet so die Philosophie selbst Nichts an, theils wäre zu bedenken, daß der Idee das Wort nur Mittel ist, und es der Philosophie nicht auf ästhetische Schilderung, sondern auf die Wahrheit ankomme.

β) Was das Zweite betrifft, so ist diese Polemik größtentheils noch mehr eine Folge der negirenden Ironie und des gehaltlosen Irrlichterirens dieser romantischen Excentricität, welcher die Ruhe der Harmonie und der sittliche substanzielle Gehalt fehlt, indem sie mit allen Formen spielt, wohl gar bis zur Freude an der Vernichtung (wie bei Menzel; selbst Shakespeare ist nicht frei davon) fortgeht. Und so reiben sich diese Geister, doch oft mit großem Talente begabt, leider jetzt so häufig in ihrer eignen Maaßlosigkeit auf, wie z. B. Grabbe, wogegen die unendliche Größe Göthe's immer das Maaß in die Mitte stellte. Das Reden von des Dichters Flammenstirne, dem siedenden Blute u. dgl. (m. vgl. Freiligrath) hilft Nichts; denn die wahre Größe bestehet in der Harmonisirung der idealen Gluth, sie ist zum Theil Sache

des sittlichen Willens, Gluth und Leidenschaft sind angeboren. Diese Erscheinungen sind, freilich auf der Grundlage des bewegten Weltgeistes, vielmehr die wilden Ausbrüche zerfahrener Seelen, unglücklicher wennschon tiefer Gemüther, zum Theil jedoch auch die ersten Gährungen ursprünglich maaßvoller Geister (wie einst auch Schiller's und Göthe's). Und da bellen nun diese Geister zum Theil gegen unsere Meister Göthe und Hegel (ja von einer Seite her zugleich mit den lächerlichen jungenmäßigen Insinuationen, diese Philosophie hebe die Sittlichkeit auf, mache das Gute und Böse gleich u. s. w.; vielmehr ist die sittliche Kraft der Weltgeschichte wie der Philosophie die Macht, woran die Verneiner der Weltgeschichte scheitern, und ihre Machtlosigkeit wird dann naturgemäß zu Ausbrüchen der Wuth und Leidenschaft, welche noch mehr blind machen als die Liebe). Was vielmehr noch wahrhaft Gehaltvolles in diesen Werken ist, das ist aus der Tiefe der Zeit, die Göthe und Hegel dargestellt haben. Und so gibt es auch edlere Geister (wie Uhland, Rückert, Lenau, Schefer, Freiligrath u. A.), welche die Poesie wahrhaft auf der unendlichen Grundlage Göthe's fortbilden. An sich aber ist die Idee unendlich poetisch, daher nicht im Mindesten im Gegensatze zur Poesie und Kunst, wennschon in anderer Form; sie ist unendlich poetisch, weil sie die Bewegung, der Rhythmus der ewigen Harmonie ist. Sie ist die abstracte Poesie des Begriffes, die abstracte Poesie der Natur und Weltgeschichte. Die Polemik daher der Kunst gegen die Philosophie stellt sich als Bewußtlosigkeit, Eitelkeit und Unwahrheit dar.

c) Bedenklicher allerdings scheint die Polemik, welche von der Religion ausgeht, und der Kampf wird heftiger, weil beide Sphären das Höchste zu erfassen sich bewußt sind, und die Religion die Zumuthung macht, selbst für die höchste Form und Grundlage wenigstens alles irrdischen Wissens und Thuns zu gelten und anerkannt zu werden, während die Philosophie sich selbst für das himmlische Schauen schon in der Gegenwart erklärt. Dazu kommt, daß, in der Idee genommen, sich alle Menschen für die Religion interessiren, während die Philosophie nur bei verhältnißmäßig Wenigen Wurzel schlägt. Und obschon die Philosophie das Christenthum für die absolute Religion erklärt, insofern also wenigstens von diesem Nichts zu befürchten scheinen müßte, so erklärt sie doch die Religion überhaupt noch nicht für die höchste Idee, sondern für die Vorstellung des Absoluten, welche noch aufzuheben sei in den Begriff. Indem nun die Philosophie in dieser Beziehung behauptet, mit dem Christenthume gleiche Grundlage des Inhalts, aber davon verschiedene Form zu sein, so scheint diese Behauptung schon an sich, dann auch den Religiösen verdächtig, an sich, weil es nicht möglich scheint, Form und Inhalt auf diese Weise zu trennen, sondern jedenfalls die Form wenigstens ein anderes Bewußtsein des Inhalts, und demnach für das Bewußtsein einen anderen Inhalt begründet, den Religiösen aber noch insbesondre, weil sie für dieses Leben keine andere Form anerkennen, mithin die Meinung hegen müssen, es solle durch diese Unterscheidung der Philosophie nur die Verschiedenheit des Inhalts verdeckt werden, was man dann auch an dem Beispiele der Unsterblichkeitslehre, der Gotteslehre

u. ſ. w. zu beweiſen ſucht (m. ſ. ſogleich unten). Jene Polemik von der Religion und der religiöſen Wiſſenſchaft, der Theologie, hat nun ebenſowohl von der ſupranaturaliſtiſchen Seite, d. h. der poſitiven, orthodoxen altgläubigen, welcher einige Hegelianer, wie Göſchel, Bauer u. ſ. w., ohne die ſchlechthin nothwendige Negativität des Begriffes gegen die Vorſtellungsform und deren Projectionen in jenſeitige Welt ſich anbequemt und übergeben haben (doch wird es auf der andern Seite von dem Supranaturalismus auch anerkannt, daß die Philoſophie danach ſtrebe, den tiefen Inhalt des Chriſtenthums in ſich aufzunehmen und zu faſſen), als auch von der rationaliſtiſchen Seite aus (obſchon auch hier die freiere Form der Philoſophie anerkannt wird, ſo jedoch, daß man dieſelbe eines ſehr irrigen Inhalts wie dialektiſcher Verdrehung beſchuldigt). Ueberhaupt nehmlich wird hier nicht nur die Behauptung der Philoſophie, die Wahrheit würklich von Angeſicht zu Angeſicht, abſolut zu ſchauen, für Eitelkeit und Vermeſſenheit des Menſchen, wenigſtens des irrdiſchen, erklärt (was nach Obigem mit der Stellung der Religion gegen die philoſophiſche Wiſſenſchaft überhaupt zuſammenhängt), ſondern es wird auch von beiden Seiten, ſoſehr dieſe ſonſt mit einander kämpfen, wenigſtens gleich heftig darüber polemiſirt, daß die Philoſophie die Sittlichkeit und Freiheit gefährde, daß ſie die Unſterblichkeit des Individuums aufhebe, daß ſie Pantheismus und Gottwerden durch den Menſchen ſei, auch daß ſie die Religion in ideale Mythologik verwandle, wennſchon in letzterer Beziehung die Philoſophie bei dem Rationalismus mehr Recht und Anklang findet, wie denn dieſer überhaupt als doch wenigſtens

im Allgemeinen auf dem Denken, also dem Principe der Zeit, beruhend diesem Principe nach sich liberaler gegen die Idee erweiset, während der Supranaturalismus als an dem unmittelbaren Principe festhaltend sich illiberaler benimmt. Wir haben diese Polemik nun näher zu beleuchten.

α) Die Religion und selbst die Theologie (welche doch das Gedankensystem der Religion, ihre Wissenschaft sein sollte, der Logos Gottes) wirft der Philosophie den Begriff, insofern dieser die freie absolute Wahrheit des blos Geglaubten sein soll, als Eitelkeit und Vermessenheit vor. Anselmus hingegen und alle die großen Geister des Mittelalters hielten den Begriff für die rechte freie Blüthe und höchstes Ziel der Religion, und Jesus Christus selbst sagte: „der heilige Geist soll Euch in alle Wahrheit führen" und: „das Himmelreich, das Jenseits also, ist inwendig in Euch" d. h. aber, in der Tiefe des denkenden Geistes. Hiermit macht nun die Philosophie Ernst, den tiefsten und höchsten Ernst, das Jenseits aus der Zeit in die himmlische Tiefe des Geistes zurückfassend. Der heilige Geist ist in dem Menschen, er ist das absolute Wissen wie die absolute Liebe, so ist er alle Wahrheit, der Geist Gottes selbst; so hat der Mensch das absolute Wissen aus diesem Geiste (M. s. auch meine Schrift: Die Idee des Christenthums. S. 72. 73. S. 90. 91). Und allerdings hat die Philosophie die sgt. Eitelkeit, den sgt. Hochmuth — man muß es zugeben —, zu begreifen, was die Religion nur vorstellt und glaubt (so wie ein gediegener Mann den Hochmuth hat, nach Principien und Gesetzen handeln zu wollen, wo sich Andere von Gefühlen leiten lassen); allerdings hat der Phi-

losoph den Hochmuth, sich als Gottmenschen zu fassen, wie Jesus Christus sagte, er sei Eines mit dem Vater: die Philosophie hat den hohen Muth und das Hochgefühl Jesu Christi im reinen Denken. Und wie die Juden Jesum kreuzigten, weil er sich für Gott ausgebe, so kreuzigt man auch heutzutage die Philosophie (und die Philosophen) wenigstens in Schriften und Reden, weil auch sie sich für göttlich und zwar im freiesten Sinne für göttlich erklärt. Allein jede solche Kreuzigung dient nur zur Verklärung und dem Siege der Wahrheit, ist die von der Idee zu überwindende Negativität der Unmittelbarkeit. Hierzu kommt nun insbesondre, daß, inwiefern die Religion und Philosophie gleichmäßig in der innern Tiefe des Geistes stehen und die Befriedigung der absoluten Bedürfnisse des Geistes versprechen (vgl. S. 412 u. 448), nun auch die Religionsform den Anspruch macht, die höchste Form zu sein, so daß durchaus Nichts über ihr stehen könne und dürfe, welcher Anspruch nur zu häufig auf der Eitelkeit der Religiösen, die nicht wissen, noch viel mehr aber auf dem Glauben, daß man über das Absolute nichts wissen könne und auf dem völligen Dunkel, worin so viele selbst gebildete Theologen in Beziehung auf den Begriff schweben, beruhet. Da nun Nichts über der Religion stehen soll, man aber doch zugibt, das reine Schauen, wie es eben die Philosophie zu haben behauptet, sei eine höhere Erkenntniß als das bloße Schauen im Spiegel, so behauptet man, dieses reine Schauen könne hier Niemand besitzen, und um zu ihm zu gelangen, müsse man erst sterben und in den Himmel fahren. Allein da Gott Geist ist und der Himmel Leben im Geiste, so heißt jenes, man müsse erst dem Eitlen und Sinnlichen absterben und in des Geistes Tiefe nieder-

steigen, was dort zur Aeusserlichkeit verflacht wird; und so steigt die Philosophie in diese Tiefe nieder, welche der religiösen Form als solcher nur noch ein Jenseits ist. Indem so die Religion ein solches Höheres selbst zugibt (die Philosophie thut dieses nicht), so zeigt dieses, daß der Religiöse, noch mit der Negation behaftet, schon präsent in seinem Geiste das Bewußtsein der höheren Form trägt, und der Streit könnte nur der sein, ob die Philosophie würklich dieses Jenseits zur Gegenwart gemacht habe. Nun ist sie aber das freie Denken und reine Schauen und weiset die Religion als die bloße Vorstellung des Absoluten nach, und so erweiset sie sich, indem sie den absoluten Begriff fasset und begreift, als die letzte Befriedigung des Geistes und die erreichte Ferne der Religion, welches freilich Niemand glaubt und weiß, wenn er sich nicht in die Tiefe der reinen Idee versenkt hat, was freilich bei den polemisirenden Religiösen, und insbesondre Theologen nicht der Fall ist.

β) Allein gesetzt nun auch, es sei die Philosophie überhaupt würklich diese höchste Form, so behaupten doch die Religiösen und namentlich die Theologen weiterhin, es sei die gegenwärtige Philosophie Hegel's jedenfalls eine noch negative Gestalt der Philosophie, weil ihr Inhalt sowohl überhaupt das Gemüth des Menschen nicht befriedige, als auch insbesondre mit dem Inhalte des Christenthums, welches doch von der Philosophie für die absolute Form der Religion erklärt werde, in Widerspruch stehe. Im Allgemeinen kann hierbei die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß zwar nicht der tiefe Gehalt des Gemüths und Christenthums zu dem der Idee im Gegensatze stehen könne, daß aber allerdings das Bewußtsein

dieſes Gehalts damit auch die nähere Beſtimmtheit deſſelben mit der verſchiedenen Form ſelbſt verſchieden ſei, welches der Hauptſache nach darauf hinauskommt, daß, was in der Religion projicirt, ſomit als Jenſeits für das Bewußtſein erſcheint, dieſes in der Philoſophie zur Gegenwart des denkenden Ich zurückgefaßt wird. Denn das Vorſtellen, das Element und die Form der religiöſen Sphäre, beſtehet eben darin, daß die reine Idee noch dem Geiſte gegenüber vor ihn hingeſtellt wird, ſo als ein Unmittelbares und Jenſeitiges erſcheinet. Das reine Denken hingegen iſt das abſolute Vermitteln und Hereinfaſſen alles Inhalts, d. h. das ſich ſelbſt als alle Wahrheit faſſende Denken, das ſich denkende Denken, die ſich als das Weſen alles Würklichen wiſſende Idealität, die reine für ſich ſeiende Idee als alle Wahrheit und Würklichkeit (m. vgl. oben S. 16 — 22). Somit wird in der Philoſophie alles Jenſeits zu einem Gegenwärtigen.

Was nun den Inhalt betrifft, gegen welchen von der Religion aus polemiſirt wird, ſo iſt dieſer namentlich die Sittlichkeits- und Freiheitslehre, die Unſterblichkeitslehre und die Gotteslehre, welche Momente den drei Hauptideen der praktiſchen Vernunft bei Kant entſprechen. Somit ſcheint die Philoſophie das ganze praktiſche Bedürfniß des Menſchen unbefriedigt zu laſſen, und an ihm zu ſcheitern. Daran ſchließt ſich endlich noch dieſes, daß die Philoſophie die Religion überhaupt in eine Phänomenologie des Geiſtes, eine ideale Mythologik verwandle.

aa) Zwar gibt man zu, daß die Philoſophie die ſtrengen Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit in ihren concreten Formen der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft

und des Staats aufstelle, ein System der objectiven und praktischen Vernunft enthalte; aber doch, behauptet man, setze die Philosophie das Praktische in eine gar zu untergeordnete Stellung gegen die Seeligkeit der Theorie, weshalb denn auch von dieser Seite her fast gar keine besondere Vorlesungen mehr über Moral gehalten würden, und außerdem werde auch wieder aller eigentliche Unterschied des Guten und Bösen in der theoretischen Lehre aufgehoben durch die Alles beherrschende Nothwendigkeit des Begriffes und seiner Entwickelung, worin die Freiheit selbst nur ein Moment sei. Daß der Böse — böse sei, sei doch nach diesem Systeme nothwendig u. s. w. Dazu komme auch noch, daß das System sogar das Böse als die Negation in Gott selbst lege, so es, welches doch nur aus menschlicher Freiheit stamme, aus Gott begründe.

Indem so zugestanden wird, die Philosophie stelle ein Rechts- und Sittlichkeitssystem auf, eine objective Vernunft, so wird doch behauptet, nach ihr sei der Einzelne nur ein nothwendiges Glied in dem Weltgeiste, so daß zuletzt nicht ihm, sondern der nothwendigen Entwickelung des letzteren alles Böse, alle Sünde zuzurechnen sei, und insofern diese Evolution des Weltgeistes als vernünftig ausgesprochen werde, werde eben damit alles Böse, wenn schon als ein negativ-vernünftiges Moment behauptet. So brauche sich der Einzelne nur zu der theoretischen Höhe emporzuschwingen, von welcher aus er sich als nothwendiges Glied in der Kette des Ganzen erfasse, um sich als befreit von aller Schuld und Strafe, und gar seine böse That als eine wenigstens relativ vernünftige und gute zu wissen. Und wenn auch auf diese

Weiſe die Erziehung im Staate, die Zucht, die Rechtsſtrafe zugleich als eine nothwendige Geſtaltung beſtehen bliebe, ſo würde doch der Einzelne ſich ſeines Gewiſſens entledigen können, und ſolchergeſtalt die geheime Sündenlaſt des Lebens in hohem Grade ſteigen müſſen.

Man erkennet leicht, daß hier die Unterſuchung über den freien Willen im Verhältniſſe zur nothwendigen Entwickelung des Weltgeiſtes und der göttlichen Beſtimmung und Weltregierung zur Frage kommt, wie die Unterſuchung über den Urſprung und das Weſen oder Unweſen des Böſen — Unterſuchungen, welche ja bekanntlich noch jetzt das Kreuz der Theologie ſind, und einen Platner, Kant und tauſend Andere zu der Aushülfe genöthigt haben, daſſelbe theoretiſch als nothwendig zu faſſen, was praktiſch als willkührlich und frei erſcheinen müſſe. Und gerade das Anknüpfen der ſittlichen Idee an die höhere dogmatiſche Sphäre hat in der Religion und Theologie dieſe große Schwierigkeit erzeugt, ſo daß viele Theologen in dieſer Beziehung lieber ganz gegen die Philoſophie ſchweigen, beſonders die ſupranaturaliſtiſchen, während die rationaliſtiſchen mehr an der Thatſache des freien Willens feſthalten, das Uebrige unentſchieden laſſend.

Allein gerade hierin zeigt nun die Philoſophie ihre ganze Kraft und Tiefe, indem ſie die wahrhafte Vermittlung aller Widerſprüche nach ihrem tiefſten Princip vollzieht, und ſo zugleich das Praktiſche mit dem Theoretiſchen, die Freiheit mit der Nothwendigkeit, die Moral mit der Dogmatik verſöhnt. Denn ſie begründet theils das Böſe allerdings in Gott, aber ſeiner Negativität und überwindet es mit Gott in der zweiten Negation, indem ſie Gott nur als die Negation der Negation, als das

absolut positive Resultat seiner selbst fasset, damit Alles umfasset und begreift; theils fasset sie die Freiheit in ihrem weitesten Sinne als die Entwickelung des Geistes durch alle seine negativen und positiven Formen hindurch, mithin als die gesetzliche Entwickelung der Selbstbestimmung und Selbsterzeugung, so daß die Thaten der Einzelnen ebensosehr aus dem Weltgeiste als der Selbstbestimmung der Einzelnen als der subjectiven Formen und Selbstbethätigungen des Weltgeistes folgen, und der Geist nur selbst dieser immanente Proceß ist, sich die Schuld und Versöhnung seiner zu geben, nichts als dieser Proceß, welcher durch keine theoretische Ansicht verändert werden kann; theils endlich fasset sie den Weltgeist selbst in der Vernunft Gottes, und versöhnet so in negativ-positivem Processe, wie dieses die seiende Vernunft der Weltgeschichte gleichfalls thut, die Welt mit Gott, also auch das Böse und die Sünde mit dem Guten — aber, wohl zu merken, nur in dem negativ-positiven Processe, also zugleich der Vernichtung des Bösen, nicht seiner einfachen Aufbewahrung. Aber diese tiefste Einsicht gewährt nur die Versenkung in das ganze Wesen der Philosophie; hier hilft nur die tiefste Speculation, und deshalb sollten die Anderen lieber ganz schweigen über Dinge, welche sie nach ihrem eignen Geständnisse nicht vermitteln und begreifen können. Diese Vermittlung, dieser Begriff ist der Triumph der Philosophie, und nur einseitige, begriffslose Standpuncte können hierin gegen sie streiten; und gar die Rede, (m. vgl. z. B. Menzel) Gutes und Böses sei von der Philosophie gleich gemacht worden, kann nur ein Beweis der völligen Unwissenheit und Dummheit oder selbst der Bosheit der Gegner sein. Man sei daher zufrieden

damit, daß die Philoſophie an Jeden die Forderung des Rechts und der Sittlichkeit im höchſten Grade ſtellet, wozu unter Anderem auch die beſonnene Zurückhaltung des Geiſtes im Urtheilen über Dinge, die man nicht verſteht, gehöret, und überlaſſe die tieferen Unterſuchungen eben der Philoſophie ſelbſt, welche auch alles das begreift, was die Religion als Sünde und Gnade, Erbſünde, Erlöſung u. ſ. w. aufſtellt.

ββ) Der zweite Hauptvorwurf gegen die Philoſophie betrifft nun die Unſterblichkeitslehre. Es iſt jetzt faſt ein Schlagwort geworden, daß man an dieſer Lehre ſehen könne, ob eine Philoſophie vom Himmel oder aus der Hölle ſtamme. Viel richtiger kann man behaupten, am excentriſchen Verlangen des Individuums nach individueller Unſterblichkeit (denn dem weltgeſchichtlichen Unſterblichkeitsbewußtſein liegt noch etwas ganz Anderes, nehmlich die Idee der Macht des Geiſtes über die Natur zu Grunde) könne man ſogleich erkennen, daß das Individuum noch nicht des Geiſtes Ziel erreicht habe, und daß es ihm um alles Andere weniger als um ſich ſelbſt zu thun ſei. Entſtanden ſind die Individuen, vergehen wollen ſie nicht; es iſt aber, im Grunde betrachtet, nur das Leben, welches ſich in Individualität verwürklichend, in- und von dieſer aus den Tod bekämpfet; und das Leben iſt noch Stufe der Egoität, während der Geiſt das Individuum in ſich ſelbſt ertödtet, um frei und bei ſich ſelbſt zu ſein. Die Philoſophie kann ſich nun nicht darum bekümmern, was für die Individuen herauskommt; ſie will nur die Wahrheit, und iſt frei von ſelbſtiſchen Intereſſen, die Wahrheit aber iſt der Geiſt, und von ihm ſind die Individuen nur als das un-

endlich bewegte Spiel der Vermittlung, die vorüberschwebenden Träger gesetzt, und so ist der Geist die ewige Ruhe in der unendlichen Vermittlungsbewegung. Die Philosophie weiß den Glauben der Völker an Unsterblichkeit als wesentliches Moment der Entwickelung des Geistes wohl zu würdigen und zu begreifen; sie weiß auch die äußere Unsterblichkeit in die Ewigkeit des Geistes, die präsente Unsterblichkeit zu verklären, wie sie alles Jenseits in die Gegenwart des Geistes zurückfasset, die Wahrheit nicht mehr in der Ferne sucht, sondern in der Gegenwart besitzet. Und allerdings weiset die Philosophie, wie die offenbare unmittelbare Würklichkeit, allem Endlichen den Anfang und das Ende nach, denn es ist der Begriff des Endlichen in das Unendliche zurückzugehen, weil es selbst die in sich negative Idealität, das mit der Negation Behaftete ist, deren würkliche Kraft und Erweisung die Vernichtung des Endlichen ist. Das Individuum aber ist endlich, und allem Streben, es als unendlich zu erhalten, liegt die sich sogleich einschleichende Verwechselung des Individuums mit dem Geiste in dem Ausdrucke des individuellen Geistes zu Grunde, welcher individuelle Geist, insofern der Accent auf die Individualität gelegt wird, dem Ende unterworfen ist; wird aber der Accent auf Geist gelegt, so ist darin schon die Abstreifung der Individualität irgendwie enthalten. Immerhin überläßt es dabei die Philosophie den Individuen, sich zu vergöttern; denn es ist eitles Streben; die Philosophie hebt vielmehr den Menschen auf in Gott, nicht aber vergöttert sie ihn, wie ihr gerade vorgeworfen wird. Hierbei hat natürlich die Philosophie keine Rücksicht zu nehmen auf äußere Gründe für die Lehre der Unsterblichkeit des

Individuums; und die Wahrheit, wenn sie aus ihrer Verhüllung wahrhaft sich befreit, wird auch zur tiefsten Kraft des Lebens, so wie denn die Beseeligung aus dem Unsterblichkeitsglauben doch in der That nur die Seeligkeit der Hoffnung, und dadurch gegenwärtige Seeligkeit ist; der Philosoph aber lebt in der Seeligkeit des Wissens und der Liebe. Wir wollen hier aber nicht näher auf die Gründe eingehen, welche man für die Unsterblichkeit des empirischen Individuums aus höheren Sphären, als der selbstsüchtigen Vergötterung und Verunendlichung des Endlichen anführt, aus der Nothwendigkeit der Vergeltung, der Ausgleichung der Glückseeligkeit und Tugend, der Erreichung des dem Geiste anheim fallenden unendlichen Zieles, u. dgl. mehr. Hierüber ist nur Obiges kurz zu bemerken, daß man nehmlich dem Individuum die Idee des Geistes und Weltgeistes beilegt, welcher freilich die unendliche Entwickelung und Macht ist, worin aber die Individuen nothwendige zu setzende und aufzuhebende Momente sind. Die Individualität des empirischen Menschen beruhet auf der Naturvermittlung — individueller Geist ohne diese Vermittlung ist Unsinn —, und die Naturform ist endlich und somit dem Entstehen und Vergehen mit Nothwendigkeit anheimfallend.

Allein abgesehen von dem eitlen Wunsche des Individuums nach Unsterblichkeit wird diese doch als Lehre des Christenthums aufgewiesen, und insofern ein Widerstreit der absoluten Philosophie gegen die absolute Religion behauptet. Nun lehrt das Christenthum allerdings neben der Ewigkeit des Geistes als der präsenten Unsterblichkeit, d. h. dem gegenwärtigen Leben in Gott und diesem ewigen Gerichtetwerden des Menschen aus Gott,

auch eine in die Zeit projicirte Unsterblichkeit und eben solches Gericht (die Stellen hierüber sind allgemein bekannt, z. B. für das Erste die herrlichen Aussprüche: „Das Himmelreich ist inwendig in Euch, nicht hier und nicht da, und kommt nicht mit äusserlichen Geberden", ferner: „Wer an mich glaubt, hat das ewige Leben", ferner: „das ist das ewige Leben, daß sie mich und den, der mich gesandt hat, erkennen" u. s. w.). Jenes Erstere nehmlich sind die tiefen geistigen Wurzeln der absoluten Religion; das Zweite sind die entsprechenden Projectionen der Idee, welche der religiösen als der Vorstellungsform allerdings auch wesentlich sind, aber von der Philosophie abgestreift und aufgehoben werden (m. vgl. auch meine Schrift: die Idee des Christenthums u. s. w.).

Mag nun das unmittelbare Individuum gegen die Idee hier noch so sehr polemisiren, immer doch stehet es fest: Die Lehre der Philosophie ist die Lehre der freien Opferung des Individuums an Gott, die Lehre der Individuen ist die Lehre der Vergötterung ihrer selbst. Die Polemik von ihnen aus ist daher eitel und nichtig, und die Polemik von andern Momenten aus beruht auf der Einschiebung des Individuums in die Stelle des Geistes und Weltgeistes. Es ist der Philosophie um die Idee der Wahrheit, nicht um Selbstsucht, auch nicht um den Beifall der Welt und der Vielen zu thun, „sed multitudinem consulto fugit atque spernit, et paucis contenta est judicibus." Die Philosophie ist diese stille Erhabenheit über den individuellen und weltlichen Interessen, sie vollziehet die Vereitlung alles Eitlen, auch wenn es ein frommer Wahn, eine fraus pia wäre, wie diese Ver-

eitlung ebenso eine Thatsache der offenbaren Würklichkeit des unmittelbaren Weltgeistes ist.

yy) Der dritte Punct des Angriffes ist nun die Gotteslehre. Denn die Philosophie, so heißt es, ist Pantheismus und lehrt Werden Gottes durch die Menschheit, Gott ist ihr nur die seiende und dann endlich im Menschengeiste sich auch wissende abstracte Vernunft oder ideelle Gesetzlichkeit des Würklichen, nicht aber ist er der persönliche unmittelbare vom Menschen ewig unterschiedene und auch ohne den Menschen für sich bestehende und würkliche Urgeist, zu dem der Mensch beten kann, von dem er Lohn und Strafe erwartet, sowie Unsterblichkeit des Individuums.

Hier sind wir denn an die tiefste Lehre der Philosophie gekommen, ja an die ganze Philosophie selbst, denn Philosophie ist Fassen aller Unmittelbarkeit aus Gott, der sich als unendliches Fürsichsein erzeugenden ewigen Idee des All. Nun ist auch die Religion wesentlich Gottesbeziehung; aber der Unterschied besteht in der Form der Vorstellung und der des Begriffes, also für das Bewußtsein des Subjects in dem Unterschiede der Projection Gottes (wie unter *ββ* der Unsterblichkeit) in Unmittelbarkeit des Jenseits von seiner Erfassung als des gegenwärtigen, unmittelbaren und vermittelten Denkens, der präsenten, in ihrer höchsten Spitze als absolutes Bewußtsein seienden Vernunft der Welt. Es ist hiervon hinlänglich im ersten und zweiten Theile die Rede gewesen (m. vgl. insbesondre S. 16 ff., S. 49 ff., S. 88 ff., S. 350 ff.). Resultat ist dieses: der Religion (auch der absoluten, nur dieser in dem absoluten Gehalte) erscheint Gott, die für sich seiende absolute Idee, zugleich

noch als eine unmittelbare Gestalt des Jenseits, denn er wird vorgestellt, und mit ihm wird auch die Unsterblichkeit wie Lohn und Strafe projicirt; der Philosophie hingegen hört Gott auf ein unmittelbares Subject zu sein, und wird vielmehr zur Selbsterzeugung des absoluten Geistes durch die Weltvermittlung und Weltvoraussetzung hin, und so zur Gegenwart im freien Geiste, und diese Gegenwart Gottes ist ihr der präsente Richter im Menschen und die gegenwärtige Unsterblichkeit des Geistes. Zugleich fasset auch die Philosophie Gott als dreieinig und als Gottmenschen, und beweiset den Gehalt der absoluten Religion in der Form des Denkens, damit in Zurückfassung des Gehaltes in die absolute Gegenwärtigkeit des Bewußtseins. Es zeigt sich also, daß die Philosophie zwar den Gehalt des Christenthums aufbewahrt und anerkennet, aber diesem Gehalte eine andere Form des Bewußtseins gibt, welche als solche freilich sehr verschieden ist von der religiösen, und insofern der Gehalt nur Gehalt für das Bewußtsein ist, auch den Gehalt der Religion selbst in den schlechthin nach Inhalt und Form identischen absoluten Gehalt zurückführt. Mag hiergegen die Unmittelbarkeit noch so heftig polemisiren, es hilft Nichts und ist nur Polemik der Vorstellung gegen den Begriff; aber die Vorstellung begreift den Begriff nicht, weil sie überhaupt nicht begreift, der Begriff hingegen begreift die Vorstellung und sich selbst. Wohl muß die Religion die Form des unmittelbaren Lebens, der Vielen bleiben, denn sie können nicht durchdringen zum Begriffe. Aber die Philosophie ist ihre Aufhebung in die freie Idee; und das Berufen auf Gefühl, Bedürfniß u. s. w. hilft Nichts,

weil es nur die ſich auf ſich ſelbſt berufende Unmittelbarkeit und Vorſtellung iſt.

So ſind wir nun aber überhaupt auf die Auffaſſung der Religion als einer Phänomenologie des abſoluten Geiſtes von der Philoſophie aus gekommen, und dieſes iſt nun eben wieder Hauptgegenſtand der Polemik gegen die Philoſophie, es iſt die Totalpolemik der Religion gegen dieſelbe.

γ) Man ſagt nehmlich, die Philoſophie verwandle überhaupt die Religion, und insbeſondre das Chriſtenthum und das Leben Jeſu Chriſti in ideale Mythologik, und hebe ſo den poſitiven und objectiven Charakter auf, was ein ſehr verderbliches Unternehmen ſei. Dieſes iſt vornehmlich Polemik des orthodoxen Supranaturalismus, der unmittelbaren Gläubigkeit, während in dieſer Beziehung der Rationalismus auf demſelben Boden des vermittelnden Denkens, der Vernunft und ihrer Kritik, welche ja nach Obigem einen Grundcharakter des gegenwärtigen Weltgeiſtes ausmacht, ſtehet, und ſo wenigſtens die Freiheit des denkenden Geiſtes und das Bedürfniß deſſelben nach der Gewißheit und Klarheit des Gedankens anerkennt, obſchon er ſonſt nicht im Stande iſt, die Tiefe und Nothwendigkeit der abſoluten Vernunft und ihres Syſtems zu faſſen.

Abgeſehen nun von beſtimmten Durchführungen jenes Princips, z. B. bei de Wette, Strauß u. ſ. w., abgeſehen auch von excentriſchen Inſinuationen, als werde z. B. auch Jeſus Chriſtus zu einer bloßen mythologiſchen Perſon gemacht, iſt doch allerdings gewiß, daß die ganze weltgeſchichtliche Religionsentwickelung eine mehr oder weniger tiefe Mythologik in dem beſtimmten Sinne einer Phänomenologie oder vorſtellenden Selbſter-

faſſung des abſoluten Geiſtes im Menſchen iſt, was mit Täuſchung und Dichtung zu verwechſeln nur geiſtige Plumpheit und völlige Unwiſſenheit über das Weſen des Geiſtes iſt. Denn Mythos heißt eben Gebilde des Gemüths, Vorſtellungsform, welcher würkliche, thatſächliche Erſcheinungen zugleich mit Ideen zu Grunde liegen, und dieſe Ideen werden plaſtiſch objectivirt, und mit Objecten verſchmolzen. Und ſo werden auch namentlich die Wunder von Innen heraus gebildet, ſie, welche im Princip nur die abſolute Höhe und Macht des Geiſtes gegen die Natur bezeichnen, dieſes, daß der abſolute Geiſt das Setzende, und die Natur das Geſetzte iſt; dann aber von der bildenden Vorſtellung nach ihrer Unmittelbarkeit (welche auch Hexen, Geſpenſter, tiefer Engel, Teufel u. dgl. bildet), zu Eingriffen des Geiſtes in die beſtehende Geſetzlichkeit der unmittelbaren Natur werden, wobei ſich die Idee und Bildungsthätigkeit vornehmlich an allerhand außergewöhnliche Erſcheinungen anknüpft und ſich hineinlegt — anſtatt daß der Geiſt als das ewig Setzende der Natur und ihrer ewigen Geſetzlichkeit begriffen würde, was eben der Standpunct der Philoſophie iſt, wie denn auch Jeſus Chriſtus es nur bedauert, daß die Menſchen immer äußere Zeichen und Wunder verlangten. Und ſo muß denn auch die Wunderkette des Chriſtenthums (noch bis heute kommen Wunder darin vor) in dieſer Beziehung ebenſo wie die Wunder im Judenthum, im Islamismus, ja ſelbſt im Heidenthum betrachtet werden, und nur die abſolute Tiefe der chriſtlichen Idee fordert ein tieferes Eingehen, um die geiſtigen Wurzeln dieſer Wunder zu erfaſſen, während die äuſſeren Momente, womit ſich dieſe Wurzeln verſchmelzen,

auch von der scharfsinnigsten Kritik nur hier und da wahrscheinlich gemacht werden können, weshalb hier ein unendliches Feld für Hypotheſen geöffnet iſt, welche die Philoſophie dem empiriſchen Scharfſinne überläßt. Mögen ſich daher Tauſende in ihrem unmittelbaren Glauben an die Vorſtellungsgebilde der Religion, denen doch auch immer (m. denke z. B. nur an die Erzeugung, die Verklärung, die Auferſtehung Jeſu Chriſti) geiſtige Ideen unterliegen, beſeeligt finden: die Philoſophie hat die Religion als Religion, die Gebilde des religiöſen Gemüthes als ſolche zu faſſen und zu begreifen, und hat nur hierin die Seeligkeit der in ihrer freien reinen Form erkannten Wahrheit, und die Religion zum Objecte des Begriffes. Die Philoſophie bedarf deshalb auch nicht mehr der Wunder, wie die Religion; ſie verlangt von Jeſus Chriſtus keine äuſſeren Wunder und für ſie thut derſelbe keine ſolchen, wennſchon allerdings große Erſcheinungen und das wahre Wunder des Geiſtes. Die Polemik der Religion gegen das Aufgehobenwerden ihrer Formen in den freien Begriff iſt nur die Polemik des vorſtellenden Gemüths gegen den Begriff; allein der Begriff iſt die Wahrheit alles Anderen, die Abſtreifung ſeines wenn auch noch ſo tief wurzelnden Scheines.

Ueberhaupt alſo weiß die Philoſophie ſehr wohl, warum und von welchen Principien und Elementen her die Religion gegen ſie polemiſirt, warum ihr die religiöſe Form nicht genügt und ſie vielmehr zum Begriffe fortſchreitet, welcher die ſo gegen die Religion zugleich negative Thätigkeit iſt, alles Unmittelbare zu vermitteln, die Vorausſetzungen aufzuheben, und das Jenſeits der Vorſtellung in das gegenwärtige Jenſeits des Begriffes

zu verwandeln. So stehet auch die Idee über dem Gegensatze des unmittelbaren Supranaturalismus und des reflectirenden Rationalismus, und begreift sie als die Extreme, welche in eine tiefere Idee zusammensinken, welche Idee selbst nichts Anderes als die Philosophie ist. M. vgl. überhaupt meine Schrift: Die Idee des Christenthums im Verhältnisse zu den Zeitgegensätzen der Theologie.

d) Zuletzt haben wir noch die Polemik der Wissenschaft, namentlich auch der sonstigen untergeordneten philosophischen Formen, gegen die absolute Philosophie in's Auge zu fassen. Und hier scheint der Weltgeist recht mit sich selbst zu kämpfen: Wissenschaft mit Wissenschaft.

α) Die empitische Wissenschaft, auch die Logik, Psychologie u. s. w. zeigt nun allerdings mitunter eine rechte Erbitterung, ja Verachtung gegen die Philosophie als gegen ein abstractes Hirngespinnst, obschon große Männer auch in dieser Beziehung (Naturforscher und Geschichtsforscher, wie Bartels, Burdach, Fränkel, Gans, Leo) die Großartigkeit der Idee und die begeistende Kraft derselben anerkannt haben. Allein jene Polemik der Empirie beruht nur auf Unwissenheit über die eigentliche Bedeutung und den Zweck der Philosophie, so wie auf dem Nichtverstehen ihrer Entwickelungen in Natur und Geschichte. Wenn nun hierzu kommt, daß einestheils die concrete Idee der gegenwärtigen Philosophie mit einseitigen abstracten Formen und Constructionen, selbst denen Schelling's oder gar Oken's, bewußtlos zusammengeworfen, und nun auf alle Philosophie der Satz angewandt wird: hominum *commenta* delet dies;

anderntheils, daß die Philoſophie in dieſem oder jenem Repräſentanten, Individuum, zu irrigen Geſtaltungen degradirt wird — denn es iſt keine leichte Arbeit, die Idee in ihrer reinen Nothwendigkeit ſtets feſtzuhalten; und wie oft irren die Empiriker, ohne deshalb die rechte empiriſche Methode ſelbſt zu verurtheilen! — endlich, daß ſie keinen weſentlichen Werth auf tauſend und aber tauſend Einzelheiten und Dinge legt, welche dem Empiriker bedeutend erſcheinen: ſo iſt es gewiß ſehr natürlich, wenn nun der Empiriker verächtlich auf die Idee hinblickt. Allein derjenige empiriſche Forſcher, welcher die Philoſophie würklich erkannt hätte, würde ſehen, wie gerade ſie dem Empiriker das freie Bewußtſein ſeiner Methode gibt, und ihn von den verſtandesmäßigen abſtracten Kategorieen, welche in die Empirie eine unendliche Verwirrung und unnützen Ballaſt hineinbringen (Atome, Materie des Lichts, der Electricität, des Magnetismus, Zuſammenſetzung des Lichts aus Farben, Strahlen, Molecülen, Verſtandesreflexion über Indiſche, Griechiſche Götterlehre, Mittelalter u. ſ. w.) befreit, und ihn vielmehr auf die unbefangene und unentſtellte empiriſche Anſchauung, auf die reine Spiegelung des Würklichen im Geiſte überall hinweißt. Man würde ſo das reine Bild der Würklichkeit erhalten, und dieſes, ein Product des concret anſchauenden, nicht des abſtract reflectirenden, Geiſtes (ähnlich wie ſich der unmittelbare Glaube der Religion zu dem rationaliſtiſchen Verſtande derſelben verhält) würde von ſelbſt in den Begriff, die Idee übergehen, und ſich leicht in dieſelbe erheben laſſen, wie z. B. die Aufnahme der Göthe'ſchen Licht- und Farbenanſchauungen oder der Keppler'ſchen Weltgeſetze oder der New-

ton'schen Bestimmungen der Differentiale oder der Montesquieu'schen Staatsbetrachtungen unmittelbar in die Idee zeigt. Dann auch würde man heutzutage leichter und vernunftvoller alle Extreme z. B. die in der Medicin, in dem Staate durchbrechen, und nicht ein Gebäude empirischer Hypothesen nach dem andern errichten (denn nirgends sind so viele Hypothesen erbaut worden als in der empirischen Wissenschaft, ja diese ganze Wissenschaft ist noch mit der Voraussetzung der Wahrheit der sinnlichen Anschauung und der verstandesmäßigen Reflexion behaftet), von welchem blind errichteten Gebäude aus nun der Bannstrahl einer fixen, d. h. mit einer fixen Idee behafteten, Schule (z. B. der Brown'schen oder Hahnemann'schen, der Haller'schen — staatswissenschaftlichen — oder der Payne'schen) alles Andere, was nicht in die Bornirtheit und Beschränktheit dieser fixen Theorie passet, zu vernichten droht. So habe ich z. B. in meiner Schrift: der Begriff der organischen Heilung des Menschen im Verhältnisse zu den Heilungsweisen der Gegenwart, solche Einseitigkeiten und fixe Theorieen in der medicinischen Wissenschaft in speculativer Kritik nachgewiesen. Möchten nur erst die Empiriker sich näher befassen mit der Idee, sie würden bald einsehen, daß die concrete Betrachtungsweise der absoluten Philosophie keine beliebige Construction, und mit den Auffassungen einseitiger philosophischer Standpuncte wie niedrigerer Stufen nicht zu verwechseln sei, daß sie der Wirklichkeit keineswegs Gewalt anthut, sondern den Geist noch zu rechter unbefangener empirischer Betrachtung befreit, und eben die Philosophie der Wirklichkeit ist, in höherem Sinne noch als dieses einst die Philosophie des Aristo-

teles war. Wenn nun aber die empiriſche Wiſſenſchaft gegen die Idee überhaupt, abgeſehen von einſeitigen Formen und willkührlichen Conſtructionen, welche letztere nur aus der Phantaſie und dem Verſtande, nicht aber aus der Idee entquellen, polemiſirt und ſich für die alleinige Wahrheit ausgibt (wie neuerdings bei Gruppe): ſo iſt dieſes nur die Prätenſion des empiriſchen Metaphyſicirens, und in dieſer Beziehung iſt zu verweiſen auf die neuere Geſchichte der Philoſophie, worin dieſe Empirie ihr Recht wie auch ihre Widerlegung gefunden hat. Anders aber verhält es ſich mit der Polemik der Empirie gegen beſtimmte Entwickelungen einzelner Individuen, welche die Idee nicht recht entfaltet haben, weshalb ſie denn auch die Würklichkeit nicht decken kann (denn in der That und Wahrheit iſt die Würklichkeit nur die ſeiende Idee, die Idee die fürſichſeiende Würklichkeit); dieſe Polemik iſt wichtig und verdienſtlich, vorausgeſetzt, daß der Empiriker die Entwickelung der Idee nicht etwa mißverſtanden habe; ſie iſt das Bleigewicht, welches ſich die Philoſophie muß gefallen laſſen, welches der echte ſelbſtſuchtsloſe Philoſoph mit Freuden anerkennen wird, aber dann auch wieder durch die Kraft der Idee federleicht zu machen vermag. — Endlich iſt in Beziehung auf die Polemik oder vielmehr den Vorwurf, daß die Philoſophie die empiriſchen Einzelheiten nicht faſſen, in der Idee beſtimmen könne, hier nur auf die im erſten Theile darüber gegebenen Erörterungen zu verweiſen, und dieſes hängt mit dem Obigen, was über Mißverſtändniß über die Bedeutung und den Zweck der Philoſophie bemerkt wurde, zuſammen.

So wird man immer mehr einſehen, daß die Empirie mit Unrecht gegen die Idee überhaupt polemiſirt, ja

ſelbſt nicht ungeſtraft ſie auch nur als unnütze Grübelei zur Seite liegen läßt; und es wird vielmehr die Empirie mehr und mehr durch die Kraft der ſich ausbreitenden Philoſophie in dieſe aufgenommen und von ihr begeiſtet werden. Aber der Weltgeiſt hat das Bedürfniß nach der concreten Idee auch hier (wie auch in Religion, Kunſt, Staat) vorbereitet durch die in allen empiriſchen Wiſſenſchaften hervorgetriebenen Gegenſätze (m. ſ. oben S. 420) deren, als einſeitiger Momente, Vermittlung in der wahrhaft freien Weiſe nur von der Philoſophie, dem wahren Geiſte, der wahren Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften aus eintreten kann. Ueber das eigentliche Verhältniß der empiriſchen Natur- wie Geiſtes-Anſchauung und Wiſſenſchaft hat der erſte Theil im 2. u. 3. Abſchnitte ſich hinlänglich verbreitet, und die rechte Einſicht in dieſes Verhältniß wird nothwendig die Empiriker mit der Idee verſöhnen.

β) Endlich haben wir noch die Philoſophie ſelbſt im Kampfe gegen die Philoſophie, d. h. die übrigen philoſophiſchen Beſtrebungen in der Polemik gegen die abſolute Philoſophie zu betrachten, und eine Apologie der Philoſophie in dieſer Beziehung als der allein berechtigten wiſſenſchaftlichen enthält eben jenes oben angeführte Werk von Schaller, ſo wie ſich ſolche Apologieen auch namentlich in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, dann auch in anderen einzelnen Abhandlungen finden; auch die ſo eben beginnenden Halliſchen Jahrbücher für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt werden zugleich weſentlich allſeitig apologetiſch ſein, weil ſie wahrhaft ſpeculative, ebenſoſehr negative als poſitive Kri-

tiken und Ueberſichten vom Standpuncte der Idee aus liefern wollen.

Die Polemik nun der ſonſtigen philoſophiſchen Tendenzen gegen die ſpeculative Philoſophie kann man vorerſt in zwei Klaſſen eintheilen, nehmlich erſtens in die Polemik derjenigen, welche von frühern Standpuncten aus und alſo mehr von Unten her und bewußtlos, und zweitens in die Polemik derer, welche in der Abſicht, das Syſtem über ſich ſelbſt hinauszuführen und in einen höheren Standpunct aus ſeinen eignen Grundlagen heraus zu erheben, die gegenwärtige Philoſophie bekämpfen. Nur die letztere Klaſſe bedarf eigentlich einer weitern Kritik, weil die erſtere durch das Fortſchreiten der Idee ſelbſt ſchon beſeitigt iſt, und diejenigen, welche dennoch an jenen frühern Geſtaltungen (Kant's, Jacobi's, Fichte's, Schelling's) noch feſthalten, nur noch eine alte weltgeſchichtlich ſchon überwundene Zeit in der neuen darſtellen und die gegenwärtige Philoſophie nicht begreifen. Die Kritik dieſer Standpuncte und damit die Negation der von ihnen ausgehenden Polemik gegen die Idee iſt ſchon in der Entwickelung der Philoſophie ſeit Kant (im zweiten Theile) enthalten. Nur inſofern werden dieſe Bekämpfungen mit denen von der zweiten Klaſſe aus zugleich kritiſirt (wenigſtens implicite), als ſie dieſelbe Polemik wie dieſe enthalten, welche zweite Klaſſe jedoch, wie ſich zeigen wird, nicht dadurch, daß ſie würklich einen höheren Standpunct errungen hätte — denn auch ſie fällt vielmehr in niedere Formen zurück, und hätte ſie eine tiefere Form erreicht, ſo würde keine ſpeculative Kritik gegen ſie ſtattfinden können, indem dann ſie vielmehr die Kritik der Philoſophie Hegel's ſein müßte —, ſondern nur des-

halb, weil sie die Prätension eines organischen Fortschrittes über die gegenwärtige Idee aus deren eignen Grundlagen und dem in ihr noch enthaltenen Mangel macht, näherer Würdigung anheimfallen muß.

Was nun die Polemik dieser sonstigen philosophischen Formen näher betrifft, so ist hier im Allgemeinen schon von vorn herein alles das abzuscheiden, was uns schon als Vorwurf von den anderen Momenten des Staats, der Kunst, der Religion und empirischen Wissenschaft aus entgegentrat; denn diese Polemik (z. B. daß die Philosophie die Religion aufhebe und verändere, daß sie die Unsterblichkeitslehre umgestalte, Gott pantheistisch fasse u. s. w.) geht nicht von dem Standpuncte des freien Denkens, also der nur für die Wahrheit interessirten gegen alles Andere interesselosen Philosophie aus, es sei denn, daß die Entwickelungen der Idee zu jenen Resultaten nur aus einer noch niedrigeren Auffassung der Idee, des Denkens selbst gelangten, und insofern dieses behauptet wird und bewiesen werden soll, ist die Polemik hierüber nochmals von einem anderen Standpuncte aus aufzunehmen und in anderer Weise zu kritisiren, nehmlich in der freien Weise des Denkens. Jene Polemik hingegen, als von jenen Standpuncten ausgehend, ist im Vorigen schon beseitigt und erklärt. Was aber der Philosophie im Allgemeinen von fast allen anderen Formen aus im Denken selbst vorgeworfen wird, ist namentlich der Dogmatismus, der Formalismus und die vergötterte Begriffsnothwendigkeit mit Ausschließung der freien That und der Anerkennung der Individualität. Wir wollen nun, der zusammenfassenden Uebersicht wegen, diese ganze Po-

lemik von den anderen philoſophiſchen Formen aus ſtufenweiſe betrachten und ſpeculativ kritiſiren.

aa) Da kommen denn zuerſt die Thatſachen des Bewußtſeins und die Reflexion des Verſtandes darüber, die Popularphiloſophie im Gegenſatze zu der ſpeculativen (welche Popularphiloſophie in der Unmittelbarkeit ſtehet, und ein dogmatiſches Gemiſch von Empirismus und Verſtandesreflexion iſt, der zum geſunden Menſchenverſtande degradirte Kant, in der Philoſophie daſſelbe, was in der Theologie der Rationalismus; die Hauptrepräſentanten ſind Krug, Fries, Herbart, Beneke). Von dieſen Thatſachen aus und ihrer verſtandesmäßigen Auffaſſung polemiſirt man dann gegen die ſpeculative Idee, ganz bewußtlos darüber, daß die Philoſophie in der Phänomenologie des Geiſtes, der Logik u. ſ. w. die ſpeculative Kritik ſolcher Thatſachen und des Verſtandes längſt vollendet hat. Dieſes ja iſt gerade das Weſen der Philoſophie, die vorausgeſetzten, außerdem nach der Entwickelung der Weltgeſchichte ſo ſehr wechſelnden Thatſachen des Bewußtſeins aus der Verſtandesbetrachtung, welche ſelbſt bis zum Unſinn einer Herbart'ſchen Weltconſtruction fortgeht, emporzuheben in die Idee der Vernunft und die tiefere Vermittlung. Die wahren Thatſachen, wie z. B. die Identität von Sein und Wiſſen im Bewußtſein (nach Krug's Synthetismus) anerkennt auch die Philoſophie, aber ſie beweißt ſie und zeigt die ideelle Vermittlung und Nothwendigkeit, fängt erſt da an, wo die Popularphiloſophie ſtehen bleibt. Und ſonſt frage man etwa die Franzöſiſchen Materialiſten, ob ſie Freiheit, Unſterblichkeit, Gott als Thatſachen in ihrem Bewußtſein fanden und finden. Die Polemik nun jener Popularphi-

losophie gegen die Idee, hat auch insbesondre, außer jenen *vorausgesetzten* Thatsachen des Bewußtseins, die *formelle Verstandeslogik* zu ihrer Grundlage und in ihr besonders den sgt. Satz des *Widerspruchs*, von welchem aus man mit Einem Schlage die ganze Speculation als ein Hirngespinnst und unsinnige Scheindialektik über den Haufen zu werfen glaubt. Als wenn nicht die speculative Logik die unwiderlegliche frei bewußte Auflösung jener ganzen Verstandesreflexion und ihrer Formen vollzogen hätte! Doch diese Logik studirt, oder versteht man, nach eignem Geständnisse (Beneke), *nicht*. Die speculative Logik zeigt, daß der Widerspruch überall *ist*, aber sich ewig *auflöset*; und daß nur dieser Proceß die *concrete* Wahrheit des Würklichen ist. Es ist somit diese ganze Polemik nur die des *Verstandes* gegen die *Idee*, und den Verstand hat ja die Idee in sich aufgehoben, hat sich *erwiesen* aus innerer Nothwendigkeit als den Sieg und die Macht über den Verstand. So kämpft man hier gegen die Idee fortwährend von *Kategorieen* aus, welche in der Logik als *unwahr*, als bloße Formen einseitiger *Verstandesfixation* bewiesen sind. Es ist hier nichts zu thun, als daß man zum *Studium* und *Begreifen* der Philosophie auffordre; allein man wendet sich mit Unmuth davon ab. So muß man diese Männer stehen lassen.

ββ) Andere Männer gehen schon *tiefer*; die Tiefe der Zeit hat sie ergriffen, sie arbeiten so an der Dialektik, der *Vermittlung* der Momente. Aber sie bleiben theils bei *Voraussetzungen* stehen und *unmittelbaren* Gestalten (wie *Suabedissen*, *Reinhold* d. J., *Troxler*, und in anderer Weise selbst *Schelling* und *Baader*), theils gerathen sie noch dazu in *Formalismus* und *Sche-*

matismus der Idee, kommen so nicht zur freien Vermittlung des Begriffes (wie Krause, Wagner). Diese polemisiren dann auch gegen die göttliche Vermittlung bei Hegel, welche sie zum Theil zugleich als eine Vermittlung Gottes mit sich vor der Weltschöpfung fassen, fassen das göttliche Selbsterzeugen bei Hegel nur so auf, als wäre es Gottes Werden durch die Natur und Menschheit, gehen hin und her zwischen Idee und Gemüth, Philosophie und Religion, welche sie unmittelbar verschmelzen möchten, berufen sich auf die Freiheit als Thatsache des Bewußtseins u. s. w. Diese Männer haben einen unzureichenden Bund zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung errichtet, ein *juste-milieu*; aber es sind tiefer strebende Geister, und haben zum Theil mit großer Achtung von Hegel gesprochen.

yy) Hieran schließt sich endlich eine dritte Reihe an, welche eigentlich nicht die Tiefe und Größe der zweiten Reihe in Anspruch nehmen kann (denn was sie im Wesentlichen leisten will, haben Suabedissen, Krause, Troxler, Baader, Schelling schon geleistet in ursprünglicher Kraft und Originalität), allein doch dadurch in diese dritte Stufe zu erheben ist, daß sie die Philosophie Hegel's aus ihr selbst durchbrechen und so einen höheren Standpunct über dem vorausgesetzten Hegel'schen gewinnen will. Diese Richtung macht jetzt den meisten Lärm, und wird von sehr Vielen für den Höhepunct der gegenwärtigen Philosophie und das Gericht der trostlosen Hegel'schen Speculation gehalten (m. vgl. z. B. Chalybäus, historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, am Ende dieser Schrift, wo dann auf das künftige Geschick der Philosophie He-

gel's durch dieſe ſchon ertönenden Stimmen die Verſe angewandt werden:

„Dergleichen Stimmen gibt's, es iſt kein Zweifel!
Wie ſich der Sonne Scheinbild in den Dunſtkreis
Malt, eh' ſie kommt, ſo ſchreiten auch den großen
Geſchicken ihre Geiſter ſchon voran,
Und in dem Heute wandelt ſchon das Morgen;"

welche Verſe auf dieſe Stimmen bezogen faſt als eine Ironie klingen dürften). Als Repräſentanten dieſer Beſtrebungen ſind beſonders Fichte d. J., Weiße, Stahl, Fiſcher, Sengler, Chalybäus u. A. zu nennen, welche ſich auch in mehrfacher Beziehung näher an die neueſte Speculation Schelling's anzuſchließen ſuchen, jedoch Einige mit der Andeutung, daß ſie die Sache doch noch beſſer und genügender als Meiſter Schelling zu behandeln hofften. Dabei iſt nicht an dem redlichen Streben dieſer Männer zu zweifeln, es iſt vornehmlich und weſentlich die Colliſion zwiſchen Religion und Philoſophie, welche dieſe Geiſter bewegt und treibt, da ſie es nicht über ſich bringen können, der Idee der Wahrheit die religiöſe Form zu opfern, ſondern eben nach jenem möglichſt nur poſitiven und unmittelbaren Bund zwiſchen beiden Sphären ſtreben. So ſtellen ſie ſich in die Mitte und Schwebe der Unmittelbarkeit und Vermittlung, eine unmittelbare vor- oder doch ideal-weltliche Vermittlung Gottes ſetzend und eine vermittelte hinzuſetzend, mit Gott als concretem beginnend, und doch ihn als concreten auch wieder als Reſultat ſeiner Weltvermittlung ſetzend, die Welt als That der abſoluten Willkühr Gottes, aber ſogleich wieder vielmehr als nothwendige That der Liebe faſſend, endlich einen ſonder-

baren Bund der Empirie und Philosophie als der Freiheit und Nothwendigkeit (nach Schelling's Vorgang) oder auch wohl des Inhalts und der Form, bei Trentowski gar als sinnlichen Anschauens des Seienden und des Denkens der Vernunft in einer unverständlichen Weise verkündend. Sie sprechen von der Logik als dem nicht nicht zu Denkenden („ein neues Wort — gleich macht's vornehmen Dunst"), ferner von den empirischen Individuen der Natur und des Geistes mit all ihrer gesetzlosen Vielheit als von absoluten Thaten Gottes, und um das doch dazwischen kommende Maaß- und Ordnungslose der Natur, und das Irren und Verkehrtsein des Geistes zu erklären, wird viel Fabelhaftes und Wunderbares vom Sündenfalle des Menschen u. s. w. gesagt. Jene individuellen Thaten Gottes, abgesehen von diesen Verkehrungen, können sie freilich nicht vernünftig construiren, denn sie sollen auf der unendlich bestimmenden nicht nach der Vernunft zu fassenden aber doch vernünftigen Freiheit Gottes beruhen; sondern sie sehen frisch in die Welt (auch die Mythen- und Wunderwelt und viele der Kritik gar sehr verdächtige Geschichten) hinein, und sagen: Sehet, hier finden wir die Thaten Gottes; dabei gähren, fermentiren denn freilich mitunter die tiefsten Ideen bei ihnen, aber sie werden meistens in die Unmittelbarkeit verflacht. Sie sind mehr oder weniger von Hegel inficirt (vielleicht dürfte, wenn man das abzöge, was sie Hegel verdanken, wenig wahrhaft Philosophisches, jedenfalls sehr viel Unphilosophisches zurückbleiben), erkennen ihn theilweise an, besonders seine Logik, machen auch wohl neue Logik mit großer Willkühr (und in diesen neuen Logiken wird nun gar, wenn man das Hegel'sche

abzieht, nur Unlogisches zurückbleiben; denn sie sind nur Entstellungen und vollkommne Verflachungen der Logik Hegel's mit kaum begreiflichen Dingen, wie z. B. Setzen der Qualität nach der Quantität nach einem ganz abstracten Schema bei Fichte, oder Hereinziehen von Raum, Zeit, Bewegung bei Weiße, welches beweißt, daß dieser nicht einmal die reine denkende von der anschauend denkenden Idee zu unterscheiden vermag); endlich sind sie noch nicht über die Versicherungen eines tieferen Systems, welches etwa als speculativ anschauender Geist bezeichnet wird (Bund oder Ehe der Empirie und Vernunft), hinausgekommen; denn, so sehr man sich bemühet, sieht man noch nichts tiefer Philosophisches, wohl aber viel unphilosophisches Wesen. Dabei nun polemisiren sie tüchtig gegen die speculative Idee Hegel's, mit der Miene der Ueberlegenheit über den großen Mann. Sie nennen das System mit fast naiver Gesprächigkeit Dogmatismus, Formalismus, System der Nothwendigkeit, der Rationalität, Pantheismus u. s. w. (sie polemisiren auch von der Unmittelbarkeit her, gegen Hegel's Gott, Unsterblichkeit, Freiheit — doch wir haben dieses schon oben behandelt, und es ist nur unphilosophische Gährung der Unmittelbarkeit, Gerede, wie es die Religiösen vorbringen). Also sagt man, das System sei Dogmatismus, unterbaue sich nicht durch eine Erkenntnißlehre, theils nicht berücksichtigend die entscheidenden Aussprüche Hegel's über eine Erkenntnißlehre vor dem Erkennen, theils selbst, um eine Erkenntnißtheorie aufzustellen (Fichte), nur eine versteichtigte Philosophie und Phänomenologie des Geistes gebend, den degradirten Hegel für den über sich hinaus-

gehenden ausgebend, theils endlich nicht erwägend, daß die Philosophie nur von dem seiner selbst gewissen Denken ausgeht und sich nur beweiset einerseits in der weltgeschichtlichen Entfaltung, andererseits durch das Begreifen selbst; heutzutage, wo das Denken frei zu sich selbst gekommen ist, ist eine andere Ansicht fast lächerlich und thörigt zu nennen. Hiermit hängt denn der Vorwurf zusammen, die Philosophie behaupte nur die Identität von Denken und Sein; und diese Annahme ist allerdings die absolute Voraussetzung aller Philosophie; denn Philosophiren heißt ja eben das Wirkliche denkend fassen, setzt also voraus, daß das Denken das übergreifende Princip desselben ist; allein diese Voraussetzung wird eben so in der Philosophie gesetzt und bewiesen; die ganze Logik ist dieser Beweis, eben so auch die ganze Philosophie der Natur und des Geistes. Allerdings aber lehrt die Philosophie auch ebensosehr den Unterschied des Denkens und Seins, weiß aber das erstere als das über sein Anderes zugleich Uebergreifende. Und überhaupt hat sie ja die ganze neuere Philosophie als Vermittlungsproceß von Sein und Denken vor sich, und vollzieht diese Vermittlung nun rein in der Nothwendigkeit der Idee, welche eben der seiende Begriff des Ganzen ist, theils in dem Elemente der Diremtion, des Urtheils von Denken und Sein (wie in der Natur und dem endlichen Geiste, concret betrachtet), theils in der absoluten Identität, wie in dem unendlichen Geiste, dem sich selbst sein Sein seiendem Denken. Indem man nun aber ferner die Philosophie beschuldigt, eben das Denken, den Begriff, die Form zur Totalität zu erheben, diesen aber das Sein, den concreten Inhalt, den Kern (wie bei Chalybäus),

dann auch den Willen, die freie That, die Persönlichkeit (als welche jener seiende Kern, die Substanz des Denkens sei) entgegenstellt oder unterlegt: so beschuldigt man von diesen Principien aus die speculative Idee des Formalismus und der Begriffs-Rationalität, nennt sie System der Nothwendigkeit und Negativität, Aprioritat, Abstraction, des unendlichen Werdens ohne die seiende Ruhe, macht wohl gar (wie Chalybäus) Construction der neuesten Philosophie in die Seiten der Substanz und der Denkform, stellt als deren einseitige Repräsentanten Herbart und Hegel auf, und fordert nun eine tiefere Vermittlung dieser Gegensätze als das höhere System. So sagt man denn, das Denken selbst müsse sich durchbrechen, über sich hinaus auf ein Anderes hinweisen. Aber dieses Alles sind nur gedankenlose Tiraden, die Keiner vorbringen wird, in welchem die Philosophie zum allgegenwärtigen Bewußtsein gekommen ist. Denn die Philosophie ist der Begriff, die Idee der Würklichkeit; man besitzt etwas nicht philosophisch, wenn man es nicht denkend, begreifend besitzt. Nun weiset allerdings das Denken auf ein Anderes hin, das Sein und das Wollen (nach verschiedenen Sphären), aber auf dieses kann es aus sich nur als auf sein Anderes hinweisen, und falls dieses Andere soll begriffen werden, also philosophisch gefaßt, muß der Begriff, die Idee, die Vernunft sein Princip sein, also die übergreifende Totalität, welches so klar ist, daß es keines Wortes weiter bedarf; falls es aber nicht im Begriffe aufgehet, wie die nur empirische Nothwendigkeit, oder die Willkühr, ist es nicht philosophisch zu bestimmen, obschon auch so sein Princip im Begriffe liegt, aber dem im Andern ent-

äußerten nicht in sich reflectirten Begriffe, welche Entäußerung die Philosophie erst abstreift und aufhebt, um die wahre Würklichkeit als Identität des Begriffes und Seins zu erhalten. Dort aber substituirt man sogar dem göttlichen Willen die Willkühr (denn der wahre Wille ist nur die Objectivität und bestimmende Bethätigung des Begriffes), setzet dem Denken einen Kern unter, etwa die Persönlichkeit, sagt so, es müsse dem Denken ein Denkendes u. s. w. zu Grunde liegen — als wenn nicht die Philosophie eben das fürsichseiende Denken, die Einzelheit und Subjectivität als das höchste Selbstresultat der Idee und die absolute Ruhe alles Werdens nachwiese, also die Vermittlung des dort unmittelbar Vorausgesetzten vollzöge! Und wenn nun gar gesagt wird, die Philosophie habe keinen rechten Inhalt, dieser gehe auf in der Form, so sollte man erst die Logik studiren, um das Verhältniß, bestimmter den Unterschied wie die Identität von Form und Inhalt zu erkennen, und einzusehen, daß der Inhalt nur die in sich reflectirte und gleichsam zum Stehen kommende Formidealität ist. Es ist so dieses Alles nur ein bewußtloses Schwätzen, welches noch gar nicht in die Tiefe der Idee eingedrungen ist, und welchem dann wieder Bedürfnisse der Unmittelbarkeit, des Gemüths, der Religion zu Grunde legen. Alle diese Erstarrungen lösen sich auf und werden flüssig in der Bewegung der Idee.

Es erhellet hieraus, daß diese Männer sämmtlich, statt über Hegel hinaus zu sein, noch tief unter ihm stehen, daß sie in unseeliger Halbheit, im Zwitterbunde der Religion und Philosophie, der Unmittelbarkeit und Vermittlung, der Empirie und Vernunft leben, und von

solcher Grundlage aus gegen Hegel polemisiren, weshalb denn diese Polemik in sich selbst nichtig ist, so wie ihre Standpuncte in der Philosophie überwunden und aufgelöst sind. Aber wohinter am wenigsten stecket, das muß man am meisten versichern und in hohen Redensarten ausposaunen, damit es Beifall finde, und dieser Beifall geht nun von ähnlichen Halbheiten aus.

3) Während so diese Polemiker alle an Hegel scheitern und sich nur den Kopf einrennen müssen, bleibt dieser der feststehende Geist von weltbewegender Größe, der nun einmal, es hilft Alles nichts, den Begriff der Würklichkeit absolut eröffnet hat, um den die Zeit kreiset und den sie immer mehr anerkennen wird; denn alle jene Versuche der Polemik, alle jene Negativen dienen nur zur Verherrlichung und zur Verklärung der Wahrheit, wie einst die Verfolgungen des Christenthums.

Der wahre Fortgang der Weltgeschichte in philosophischer Beziehung ist daher vielmehr ein concretes Durcharbeiten der in Hegel gegebenen Grundlage der absoluten Idee durch alle Würklichkeit der Natur wie des Geistes, ein Sichselbstbestimmen und Concresciren der Idee bis zu den Einzelmomenten des Begriffes und seiner Verwürklichung. Dadurch wird die Philosophie, der Gedanke vollends die Macht des Lebens und damit der Drang der Zeit befriedigt. So realisirt sich die Idee allseitig, und verklärt dann auch die Unmittelbarkeit des Lebens. Dieses führt uns daher zum zweiten und dritten Abschnitte dieses Theils.

Zweiter Abschnitt.

Die absolute Philosophie in ihrer Selbstbestimmung und Ausbreitung über alle Würklichkeit; das Geisterreich oder die Gemeinde der Idee.

1) So die Philosophie als erschienen in ihrer ersten absoluten Würklichkeit in Hegel ist nun wohl noch ein Proceß ihrer weiteren Realisirung in sich; jedoch hat dieser nicht die Bedeutung eines Aufgehobenwerdens der absoluten Idee in einen weiteren tieferen Grund (wie etwa das Judenthum in das Christenthum, Platon in Aristoteles aufgehoben wurde), sondern nur die Bedeutung eines immanenten, in dem absoluten würklichen Grunde bleibenden, weiteren Bestimmens und so Realisirens der Idee durch alle Glieder hin bis zu den specifisch-letzten Begriffsmomenten. Es ist nehmlich nicht nothwendig so wie nicht möglich, ja es würde der weltgeschichtlichen Entwickelung der Idee widersprechen, daß sich das vollendete System der Idee in Einem Menschen oder mit Einem Schlage hinstelle. Es kann sich sogar die Idee zunächst nur in großer Allgemeinheit darstellen, aber deshalb doch sofort die absolute Idee sein, nehmlich diese eben noch in der Allgemeinheit, der Grundlage, wie der Baum schon im Samen oder in der Wurzel seine absolute Grundlage hat. Und ferner können die besonderen Ideen als Momente der Idee noch ganz allgemein, aber natürlich als Momente der absoluten Idee schon concret in sich dastehen, und doch schon die absoluten Ideen der verschiedenen Sphären, nehmlich in ihrer Allgemeinheit, sein. So z. B. die Ideen der Pflanze, des Thiers, der Kunst, der Religion, und wenn sie auch nur noch in

der Allgemeinheit der Hegel'schen Encyklopädie gehalten sind. So z. B. hat Hegel in der Encyklopädie (§. 371 — 373) den ganz allgemeinen Begriff der Krankheit und ihrer Heilung, den Grundbegriff der medicinischen Wissenschaft aufgestellt, und nun sagt selbst weiter in dieser Beziehung (§. 373 Anm.): „So allgemein und daher in Vergleich mit den so mannichfachen Krankheitserscheinungen ungenügend die im §. und in der Anmerkung vorgetragenen Bestimmungen sind, sosehr ist es nur die feste Grundlage des Begriffes, welche sowohl durch das Besondre hindurchzuführen ist, als vollends das, was der in die Aeusserlichkeit des Specifischen versenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr, sowohl in Krankheitserscheinungen als in Heilweisen, vorkommt, verständlich zu machen vermag." Und so hat denn der Verf. gerade in dieser Beziehung (in seiner schon genannten Schrift: der Begriff der organischen Heilung des Menschen) selbst den Versuch gemacht, den Begriff der Krankheit und Heilung und die darin liegenden Momente näher zu exponiren, aber doch noch nicht, um ein entwickeltes System der Heilkunde aufzustellen, welches noch weitere Specification der Begriffe sowohl als der Erfahrung erfordert, sondern um eine nähere Vermittlung zwischen jenen §§. Hegel's und der Arzneiwissenschaft zu begründen, und namentlich die verschiedenen Heilweisen der Gegenwart als Momente der Idee nachzuweisen.

Die allgemeinste Grundlage also, worauf sich die Besonderung entwickeln muß, ist die Idee, wie sie in Hegel's Encyklopädie dargestellt ist. Hegel selbst sagt (§. 16): „Als Encyklopädie wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwickelung ihrer Beson-

derung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken" (was freilich immer noch willkührlich bleibt, da keine bestimmte Grenze gezogen werden kann, sondern die Idee sich specificirend fortschreitet). Er gibt dann in der Anmerkung noch einiges Nähere über die Besonderung an, und bemerkt namentlich, wie diese zu letzten Begriffsmomenten kommen, und von da aus in die empirische Individualisirung, somit zugleich Entäußerung übergehe (wie wir schon von Platon anführten, daß er verlangt, man solle das Ἓν erst in τὰ πόλλα entfalten, ehe man in das ἄπειρον sich entäußere). „Das Positive der Wissenschaften, sagt er, ist von verschiedener Art. Ihr an sich rationaler Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die empirische Einzelheit und Würklichkeit herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, sondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft z. B. oder das System der directen und indirecten Abgaben, erfordern letzte genaue Entscheidung, die außer dem An- und Fürsichbestimmtsein des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefaßt werden kann, und keines sichern Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. f. geräth in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äusserlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die Geschichte gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der

Zufälligkeit und im Felde der Willkühr ist." Damit vgl. m. das im ersten Theile Entwickelte, dann auch Hegel, Encyklopädie §. 250 Anm. „Spuren der Begriffsentwickelung u. s. w."

Auf diese Weise ist denn der in sich geschlossene Totalkreis der Encyklopädie weiter immanent zu bestimmen, zu besondern, auch in der Weltgeschichte zu entfalten und darin die Verwürklichung in Zeit und Raum nach der Nothwendigkeit der Idee sowohl als endlich auch in empirischer Bestimmtheit durch den unmittelbar anschauenden Geist nachzuweisen, wie wir ja in dieser Schrift den Versuch gemacht haben, die Philosophie in dieser umfassenden Weise zu entwickeln, wie Hegel selbst schon auch die Religion und Kunst so dargestellt hat. Um jene empirische Nachweisung hängt sich dann die ganze Zufälligkeit der Unmittelbarkeit herum, und diese ist der Philosophie unwesentlich und wird den besondern empirischen Wissenschaften überlassen, und in dieser Beziehung gehet dann zwar nicht die Philosophie, welche in sich geschlossene Totalität ist, wohl aber der unmittelbar anschauende, der empirische Geist in die äußere Unendlichkeit fort, wie Medicin, Geschichte u. s. w., welche äußere Unendlichkeit allerdings für die empirische That, z. B. eine einzelne individuelle Heilung durchaus nothwendig ist, und so braucht der Geist nicht zu fürchten, daß er jemals fertig werde, obschon die Philosophie nur in der fertigen Ruhe und Bewegung der Idee Befriedigung hat, und diese innere Unendlichkeit auch in der erfüllten Zeit würklich erreicht. Die Besonderung aber und Durchführung durch alle Würklichkeit ist nun der Beruf des Geisterreiches der Idee, welchen die Jünger derselben in

der Zukunft zu erfüllen haben, nachdem der Meister Hegel schon tüchtig vorgearbeitet hat.

2) Dieses Geisterreich, diese Gemeinde der Idee hat zur Voraussetzung das schöpferische Reproduciren der Idee, ohne welches die Philosophie mehr ein nur Angelerntes und Fremdes bleibt, und ohne welches an keine gediegene Fortbildung zu denken ist, sondern nur äusserlich-schematische und formelle Arbeiten zum Vorschein kommen. Ja es ist bestimmt zu behaupten, daß, wer nicht die absolute Idee von Raum in sich schafft, oder vielmehr in welchem sie sich nicht von Neuem erzeugt zugleich mit Durchlaufen ihrer Wehen, der Kämpfe und Zweifel, und Ueberwindung derselben, daß ein solcher noch nicht in der rechten geistigen Tiefe stehet. Und eben deshalb gibt es auch Abfälle von der Idee, welche aber immer ihre Beschränktheit im Individuum und anderweitige in demselben überwiegende (z. B. religiöse) Interessen voraussetzen, daher aber nicht eigentlich Abfälle von der Idee, sondern von ihrem Formalismus in einem Individuum sind, und das gegen sein eignes nicht befriedigendes Denken sich vom Gemüthe u. s. w. aus wendende Individuum. Denn von der Idee selbst ist Abfall ohnmöglich, weil sie die Offenbarung der Wahrheit, die Auflösung aller Standpuncte und aller Widersprüche ist.

Die bestehende Gemeinde der Idee, dieses Geisterreich nennt man nun die Hegelsche Schule, welcher mithin jene Arbeit der allseitigen Offenbarung und Verwürklichung der Idee obliegt. Auf den Ausdruck: „Schule" ist kein Gewicht zu legen, da sich die Glieder der Idee vielmehr als deren lebendiges Dasein wenn auch mit individueller

Beschränktheit wissen. Sowie vielmehr die christliche Gemeinde und Gemeinschaft der Geister keine christliche Schule ist, so auch nicht die Gemeinschaft und Gemeinde der absoluten Idee, da sie ihrem Wesen nach der Beschränktheit der Schule entnommen ist, obschon allerdings Jeder auch hier eine Schule durchzumachen hat und Viele nie über die Schülerschaft wahrhaft hinauskommen. Die freien Männer der absoluten Philosophie in ihrer Gemeinschaft mögen und wollen lieber genannt sein das „Geisterreich der Idee."

Betrachten wir nun dieses Geisterreich nach seiner gegenwärtigen Wirklichkeit, so finden wir es im Allgemeinen schon zahlreich, aber noch nicht hinlänglich herabgesenkt in die concreten Sphären des Lebens und der empirischen Wissenschaft, weshalb in ihm bis jetzt, wo man noch mehr mit der Verdauung der vorhandenen Idee und des Allgemeinen beschäftigt ist, noch nicht viel für die Durchführung der Idee geleistet ist; jedoch schon fängt es an in allen specielleren Sphären zu dämmern und lichter zu werden; schon beginnt das Eindringen der Idee in dieselben; schon will sich eine umfassende literarische Zeitung (die Hallischen Jahrbücher) als Bewußtsein der Zeit nach allen Richtungen hin constituiren, und schon haben die Berliner Jahrbücher Vieles geleistet.

Allein der Natur der Sache nach stellen sich in diesem Geisterreiche selbst die weltgeschichtlichen Momente der Idee auch wieder in besondern Totalitäten heraus, und so treten extreme Richtungen neben der gediegenen Fortbildung hervor, welche aber gleichfalls im Endziele zu der Verherrlichung und Anerkennung der Idee mitwürken müssen. Da nun das eine Moment die negative Freiheit der

Idee, das andere die Bewährung der positiven concreten Würklichkeit ist, welche beiden Momente in der Einheit der Idee durcheinander vermittelt und aufgehoben werden zu der Wahrheit: so finden wir in jenem Geisterreiche selbst erstens eine Reihe der negativen Freiheit, zweitens eine Reihe der positiven Bewahrung, und drittens eine wahrhaft speculative Reihe. So erzeugen sich die Gegensätze der Zeit, die mehr negativ-denkende und kritische und die mehr positiv-gläubige Richtung in der Philosophie selbst von Neuem, welche Philosophie sich eben hierdurch nach beiden Seiten hin mit der unmittelbareren Würklichkeit vermittelt, und durch Ueberwindung dieser ihrer Gegensätze und mit ihnen der Gegensätze aller Würklichkeit sich zur vollständigen Macht des Lebens erhebt. Nur durch Aufnahme jener Gegensätze in sich selbst kann die Philosophie völlig überwinden und ihren vollständigen Triumph feiern. So zeigt sich das, was man auf den ersten Blick für eine Entartung und Entstellung halten möchte, doch in der Vernunft und Nothwendigkeit des Ganzen gegründet.

Wir haben demnach:

a) die mehr negative und kritische Richtung, welche eben deshalb, weil sie den festen Gehalt verflüchtigt, sehr leicht in das Extrem der sinnlichen Lust und geistigen Ironie (als der höchsten Spitze dieser Negation) verfällt, weil sie nun einerseits an der sinnlichen Individualität sich doch zu halten sucht, anderentheils alle Formen in den Strudel der Bewegung zusammenreißt. An und für sich aber ist dieses Moment ein nothwendiges der Idee, denn diese ist zugleich negativ und kritisch gegen alle Unmittelbarkeit. Durch diese Form nimmt die

Philosophie den Rationalismus der Gegenwart und ihre kritische Tendenz in sich herein, und macht das bisher Feste wankend und löst es auf. In dieser Tendenz stehen namentlich Richter, Strauß, Bathke (Strauß sagt selbst, daß er sich zur linken Seite schlage; er unterscheidet auch eine linke und rechte Seite und eine Mitte, allein er hält die linke Seite für die wahrste, für die freie Idee, und bestimmt demnach überhaupt die Formen anders). Was diese in religiös-kritischem, aber Richter auch zugleich in positivem, doch auf jene Negation gegründetem, Streben, den Himmel mit aller Gewalt auf die Erde herabzuziehen, versucht und geleistet haben und zu leisten fortfahren, ist allgemein bekannt. Die Leistungen von Strauß, Bathke u. A. bilden allerdings eine abstracte Seite der Idee; allein die Kritik hat sich bei ihnen mit einseitiger Schärfe der Negativität (wie einst bei Niebuhr u. s. w.) entfaltet, und so sieht man sich schon genöthigt, hier und da wieder einige Schritte zurückzugehen: und dieser ganzen Tendenz tritt dann überhaupt von der Philosophie selbst aus ein positives Extrem befangen in der Unmittelbarkeit, obschon als philosophisch auch eine Vermittlung in diese hereinbringend, entgegen (in Göschel, Bauer u. A.).

Diese Negativität hat sich denn auch in politischer, moralischer, ästhetischer, nicht blos religiöser Sphäre, und zwar in einer excentrisch-ironischen Weise, herausgestellt in dem sgt. jungen Deutschland, welches Saft, Fleisch und Leben in die Idee bringen will, und von literarisch-ästhetischem Standpuncte aus Gährungen in die Welt bringt, aber vielmehr im Fleische befangen bleibt und keine philosophische That vollbringen kann, daher von

der Philosophie als eine schillernde Flachheit verworfen wird.

b) Das andere Extrem ist nun das Befangensein in der positiven Unmittelbarkeit, welcher nur die Form der Idee gegeben wird, so daß man sich die Befriedigung des Begriffes zu geben vermeint; allein es fehlet hier die wahre Freiheit des Begriffes, und der denkende Geist erscheint vielmehr gefesselt, obwohl sich Tiefe des Gemüths offenbart. Hierher gehören besonders sehr achtungswerthe Männer, denen es Ernst mit dem Höchsten ist, welche aber nicht denkend durchzudringen vermögen, wie Göschel, Bauer, Erdmann, Leo, Billroth u. A., denen man dann auch Fichte, Weiße, Fischer u. A. anschließen könnte, wenn diese nicht das System Hegel's durchbrochen zu haben vermeinten, während jene nur die richtige Auffassung desselben zu geben behaupten.

c) Hiergegen bestehet nun auch ein Reich der Geister, welche die Idee wahrhaft, in der speculativen Vermittlung von Form und Inhalt, denkender und seiender Vernunft fortzubilden strebten und streben, und so das wahre freie Reich der Idee bilden. Hierher sind zu rechnen: Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, v. Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Rosenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge, Biese, Matthias, Schmidt, Fränkel, Förster, Schulze und viele Andere. Mögen auch unter diesen manche speciellere Gegensätze herrschen: immer doch sind sie in der wahren speculativen Grundidee einig. Und auch sich selbst wünschte der Verf. in diese Reihe stellen zu dürfen, wenn er nicht das Urtheil über ihn Anderen überlassen müßte. Auf die besondern Verdienste dieser Männer

soll hier nicht näher eingegangen werden; sie stehen noch zu sehr in der Zeit und sind noch meistens in lebendigem Fortarbeiten begriffen. Nur im Allgemeinen ist zu bemerken, daß diese Männer theils zum Verständnisse der Idee hinarbeiten und Apologieen desselben geben, theils auch dieselbe in mehreren Beziehungen zu specificiren und durch alle Würklichkeit hindurchzuführen begonnen haben, wie durch die Sphären der Geschichte, des Rechts, der Kunst, der Medicin, der Theologie, Philologie; am wenigsten ist immer noch in Beziehung auf die Natur geleistet worden. Das Wesentlichste aber und Allgemeinste in letzterer Beziehung ist dieses, daß die in die besondern Gebiete eindringende Idee wie eine in derselben aufgehende Sonne die einseitigen Gegensätze, Extreme und Voraussetzungen in diesen Sphären auflöst, sie in den Begriff erhebt und in seinem concreten Elemente entfaltet. So hebt sie überall gleichmäßig die positive Starrheit wie das abstracte Denken auf, den Positivismus wie Rationalismus in Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, vermittelt den Supranaturalismus und Rationalismus durcheinander zur Idee des Christenthums, und begreift dessen Momente, vermittelt die Allöopathie und Homöopathie durch einander zum wahren Begriffe der organischen Heilung, die historische und rationäle Rechts- und Staatsschule zu der Idee des Rechts und Staates in allen Momenten ihrer Gliederung u. s. w. Dieses ist die Thätigkeit und Arbeit der gegenwärtigen Philosophie, sie enthüllt die Wahrheit.

3) Was also dieses wahrhafte Reich der Idee zu leisten hat, ist nach dem Obigen die Durchführung der

Idee zur concreten Vollendung und Erhebung derselben zur praktischen Macht auch der Unmittelbarkeit. Denn vor Allem muß auch das Individuum sich selbst heiligen und verklären aus der Idee, als welche ebensosehr die praktische Kraft des Lebens sein muß. Doch schadet es natürlich der Idee nichts, wenn auch einzelne Philosophen sich von dem Bösen beherrschen, also ihre Erkenntniß und ihr Thun auseinanderfallen lassen. Solche Thaten und Momente sind allerdings Gottverlassen, und selbst Jesus Christus rief ja in einem Momente der Verdüsterung und Gottverlassenheit: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“

Diese Vollendung nun der Idee, welche noch in der Zukunft liegt, ist auch das Ende dieser Schrift, welche in dem dritten Abschnitte dieses Theils über sich selbst hinaus aus der Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft nur eben hin-deuten kann.

Dritter Abschnitt.

Die Vollendung der Idee und der Welt.

1) Das Bedürfniß der Idee ist dieses, durch die Besonderung des Allgemeinen hin zum Einzelnen des Begriffes, zu seinen speciellsten Formen zu gelangen, d. h. sich zu vollenden. Die Gegenwart ist selbst der Anfang dieser vollendenden Bewegung; nur zwei Grundhebel dieser Zeit gibt es: die Idee und ihr Extrem der Materialismus; in allen Beziehungen hat die Schöpferkraft ihre höchste Formen erreicht, ja nun sogar auch in der Philosophie; so bleibt nur die Fortbewegung, die allerdings gleichfalls noch schöpferische, und der Genuß.

Allmählig mehr und mehr erstirbt der schaffende Geist in Staat, Kunst, Religion; und über den Ruinen der großen Bewegungen der Vergangenheit flattert die Eule der Minerva, und verkündigt in Einem ebensosehr das Ersterben der unmittelbaren Größe als den Aufgang des göttlichen Gedankenreichs, des tausendjährigen Reiches; die Welt wird getödtet, damit der Himmel sich erhebe, und für die Welt bleibt nur noch das Bienenmäßige Treiben des materiellen Volks, der Idee aber der Genuß der unendlichen Vergangenheit aufbewahrt in der Erinnerung der Gegenwart. Und so sehen wir einer eigenthümlichen Zeit entgegen, dem Greisen-Alter der Menschheit, worin auf der einen Seite das Niedere, das Fleisch erstarrt in dem Mechanismus der Materie, wobei der Gedanke die Materie auf ihre höchste Stufe zu mechanisiren helfen muß, auf der andern Seite der Geist in der von irrdischen Interessen freien Idealität lebt, bis der Geist sich vollendet dem Irrdischen entziehet, so dieses völlig erstarrt und in seiner Erstarrung sich entzündet — der Untergang der Menschheit und der Erde als Durchgang zu einem neuen Reiche der Entwickelung.

2) Ist nehmlich jene Vollendung der Idee in irgend einem Kreise durch die Verbindung der Empirie und Philosophie eingetreten, so ist hier das Streben beruhigt, und das absolute Ziel erreicht — nur die empirische Bewegung schreitet in äußerer Unendlichkeit fort, ist das Erscheinen des speciellen Wesens, somit auch das unendliche Scheinen in der unmittelbaren Welt. Von solchen speciellsten Formen entläßt sich dann der Geist in die unmittelbare Welt, und hier wird er empirisch und praktisch, aber zugleich die Unmittelbarkeit in der Idee

haltend. Ist die Vollendung im Ganzen erreicht, so entläßt sich die ganze Idee nur noch in die Unmittelbarkeit der Welt, hat Alles im Begriffe verklärt, aber mit dem höchsten Losreißen der Idee von der Welt hat sich auch der Erd- und Menschheitsgeist allmählig losgerissen von der Materie oder ist im Extreme dazu versenkt in sie — und so hat sich die Weltgeschichte in dieser Bestimmtheit vollendet, die productive Kraft erlischt, der Greis — stirbt — aber Gott lebt, unendlich, und offenbart sich in ewig-unendlicher Herrlichkeit stets von Neuem. So wird diese Weltgeschichte enden durch Ersterben der Productivität, nicht in schrecklichem Morde, wie neuerlicher Fanatismus des Tragischen prophezeit hat.

3) Denn es ist die Idee die Macht des Alllebens, und die Natur wie der Menschengeist nur gesetzt zu ihrer Selbstvermittlung, und so in Harmonie mit ihr. Das Höchste ist nicht die Arbeit in der Unmittelbarkeit, sondern die ideale Verklärung. Ist diese erreicht, so ist Gott — befriedigt, der Zweck der Natur und Menschheit vollendet, dieser also mit der Vollendung der Idee aufgehoben — und dann offenbart sich Gott in neuer Erscheinung der Weltgeschichte — das Kind nimmt den Greis auf, und der neue Kreislauf beginnt. Nur die unendliche Ruhe in der unendlosen Bewegung, nur das ewige Wesen in der zeitlich-endlosen Erscheinung ist alle Würklichkeit mit allem Scheinen. Wir aber wollen den Blick von der Zeit hinaufwenden zur Ewigkeit, und so leben in der Seeligkeit der Idee, in dem gegenwärtigen Himmel, in Gott.

Schluß.

Der Totalschluß der Idee offenbarte sich uns am Ende des ersten Theils in seinem an und für sich seienden Wesen als ein Schluß von drei Schlüssen, so daß die drei Momente der logischen, natürlichen und geistigen Idee sich durch drei Schlüsse hin vermittelten, deren letzter dann zugleich der über die andern hinausgreifende Totalschluß ist. Nun haben wir hier am Ende des dritten Theils denselben Schluß in seiner absolut concreten Totalität vor uns, so daß dieser nun zu Momenten hat: erstens, die an und für sich seiende Idee selbst in ihrer Totalität, zweitens, die sich durch die Welt hin entwickelnde philosophische Idee, und drittens, die absolut realisirte oder würkliche philosophische Idee. Dieser Schluß bestehet also wieder aus drei Schlüssen, indem:

1) die an und fürsichseiende Idee die immanente Grundlage ist, welche unmittelbar werdend durch die Weltgeschichte endlich in die absolut würkliche Philosophie übergeht;
2) die durch die Welt werdende Idee die unmittelbare Voraussetzung ist, welche die absolut würkliche Idee als Blüthe hervortreibt, so daß nun diese das Setzen der an und für sich seienden Idee ist;
3) die absolut würkliche Idee selbst zur Grundprämisse wird, welche durch die zweite Prämisse der nun gesetzten an und für sich seienden Idee auch die werdende Idee setzet, somit der absolut concrete Totalschluß der Idee der Philosophie ist. Mit ihm daher schließet auch diese Schrift.

Verbesserungen und Zusätze.

1) Zum Systeme Platon's (S. 190 — 198).

Der näheren Bestimmung und genaueren Erkenntniß wegen (denn das Platonische System ist besonders schwierig, weil es der härteste Widerspruch in sich selbst, aber nach der Nothwendigkeit seines Standpuncts, ist — das Wesen, die Idee, welche ebensosehr scheinen muß und in diesem Scheinen zugleich gegen sich selbst gekehrt ist, als sie das an und für sich Vollkommne ist; die Materiatur, das Moment des Scheinens, ist weder unabhängig von der Idee, noch auch nur abhängig von ihr, oder vielmehr: sie ist ebensosehr abhängig als unabhängig, unselbstständig als selbstständig — der unaufgelöste Widerspruch, die nur abstracte Vermittlung; der Ur-Gott ist in dem Systeme nur vorausgesetzt, der zweite Gott auch ewig erzeugt; worauf es ankommt, das ist das Verhältniß von Idee und Schein und ihre Verbindung in der Erscheinung, der Genesis) mache man in der Darstellung des Platonischen Systems folgende Verbesserungen und Zusätze:

S. 191. Z. 6 u. 7 setze man nach: „gegenüber" — jedoch ebensosehr in der

S. 191. Z. 14 füge man hinzu: (M. vgl. die Bestimmungen des Sokrates).

= = Z. 16 ff. (M. vgl. *Phaedrus*, p. 277. *Philebus*, p. 16 ff.)

S. 193. Z. 3 v. u. nach „erscheinen" setze man: nicht nur das Sein der Eleaten und Megariker, am wenigsten das abstracte Eine Sein, sondern auch das Nichtsein, und so das Werden des Herakleitos — ist;

= = Z. 1 v. u. nach „ἄπειρον" — die Idee in Beziehung zum Raume, dem Ausserſichsein, der ἀόριστος δυάς, dem Andern der Idee, wobei denn zum Vorschein kommen muß, daß dieses Andere, da es doch auch ein Vorgestelltes, Gedachtes sein muß, selbst ein εἶδος genannt wird (*Timaeus*, p. 51); es ist nehmlich gerade das εἶδος des Negativen, Ideenlosen. Aber von dieser ἀόριστος δυάς als dem Elemente des Sinnenscheins, der ausserſichseienden ὕλη, ist zu unterscheiden die ideelle Dyas oder ὕλη, welche die erste Selbstsetzung der ideellen Monas und mithin der Durchgangspunct der Uridee, der Einheit, zu der Vielheit der Ideen ist, also dem idealen Systeme.

S. 194. Z. 14 anstatt „Nun" s. m. — Zugleich; und Z. 15. 16 setze man in die Parenthese anstatt des daselbst Stehenden: (denn das Wesen ist Wesen nur in Beziehung zur Erscheinung)

S. 196. Z. 8. 9 streiche man den Satz „Das — bemäch-

tigen" und setze dafür: Doch ist es dieses auch wieder nichts; denn es ist Wesen nur in Beziehung zum Scheine. Daher müssen Wesen und Schein zusammengehen, aber auch nur zusammengehen; und das Wesen muß nicht sich verwürklichen durch sein Scheinen, sondern den Schein verwürklichen durch seine Vollendung. Der Schein ist außer dem Wesen, aber er darf es nicht sein; das Wesen braucht sich nicht am Scheine zu vollenden, erfüllen, und muß es auch wieder — der unaufgelöste Widerspruch. Man muß diesen Widerspruch bei Platon anerkennen, muß weder einseitig ihm nur einen Dualismus, noch auch einseitig einen Monismus aufzwingen; sein System ist Nichts als der Widerspruch zwischen Monismus und Dualismus, weil es ein Ideal ist, noch nicht die concrete Würklichkeit.

S. 196. Z. 14 nach: „in sich" setze man noch: da mithin die Idee nur ist, die Materie nur scheint, so bleibt nichts übrig, als daß der Grund des Werdens, der Genesis, in die *αἰτία*, den *νοῦς* gelegt werde, wie denn Platon auch consequent thut. Dieses ist daher so zu denken, daß Gott, in allmähligem Herausetzen der Idee in die Erscheinung, bestimmten Theilen der Materie theils die Idee überhaupt, theils bestimmte Ideen einprägt, wo denn die geometrischen reinen Raumgestalten das Vermittelnde bilden. So kann dieselbe Materie neben und nacheinander die

verschiedensten Ideen tragen. Dennoch kann diese Anschauung nicht befriedigen, weil hier nicht die Idee das sich selbst Bewegende und Realisirende, sondern dieses Realisiren in das abstracte Ursubject geschoben ist, wodurch Gott nur zum Stoffkünstler wird.

2) Zur Scholastik des Mittelalters (S. 259—268).

Die hier gegebene Eintheilung, als ein Stufenfortschritt von der Innerlichkeit zur Form, was allerdings ein Fortschreiten ist, wenn auch zuletzt ein Fortschreiten bis in das Leere (denn es ist überall wesentlich, daß sich der Gehalt in die Form entfalte, und in der Philosophie kommt es gerade auf die reine Form an) — diese Eintheilung also kann insofern nicht Stich halten, als die mehr innere und mehr formelle Dialektik (Nr. a u. b) nicht nach Männern bestimmt abgegrenzt werden können.

Vielmehr werden wir also die Systeme des kirchlichen Lehrbegriffes als die Mitte zwischen den freieren sich mehr an die Kirchenväter anschließenden Entfaltungen und den formellen Entwickelungen, worin sich, nach vollendeter Systematisirung, die Form des Gedankens ablöst und für sich frei hervortritt, aber mehr und mehr dem inhaltsleeren Formalismus abstracter, einseitiger Momente verfällt, aufzufassen haben.

Demgemäß setze man an die Stelle der drei Nummern a — c folgende Formen, wobei nur die allgemeine Rubricirung hier angegeben werden soll, und der Verf. um so

weniger Anspruch auf Vollständigkeit und absolute Bestimmung macht, je fremder ihm das ausführlichere empirische Studium der Scholastik ist. Die Eintheilung ist also diese:

a) Freieres speculatives Arbeiten in den religiösen Grundlagen mit vorwaltender Innerlichkeit (etwa v. J. 850 — 1200). Hierher gehören vornehmlich folgende Männer: J. Sk. Erigena, Anselmus, Abälard, Hugo und Richard v. St. Victor, Bonaventura.

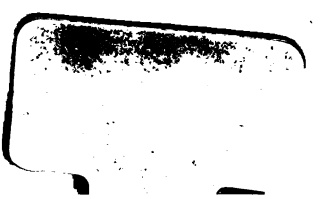
b) Methodische Entwickelung und Systematisirung des christlichen Inhalts, mit großer Rücksicht also auf die Form, und Anerkennung des Aristoteles (etwa 1140 — 1300). Dieses ist das Centrum der Scholastik, überhaupt die Zeit der höchsten Höhe des Mittelalters, des tiefsten romantisch-christlichen Geistes. Neben den großartigen Tempeln der Gottheit stehen auch die Ausarbeitungen des christlichen Lehrbegriffes in domartiger, kolossaler und erhabener Größe vor uns. Hierhin gehören vornehmlich folgende Männer: Petrus Lombardus, Alexander Halesius, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Skotus.

c) Endlich nun Ablösen der reinen Formen und deren selbstständige Betrachtung, zuletzt versinkend in Formalismus und grübelerische Leerheit — Streit des Nominalismus und Realismus mit dem größten Ansehen des Aristoteles (etwa 1100 — 1400). Hierhin gehören, außer jenen großen Gestalten eines Bonaven-

tura, Thomas v. Aquino, Duns Skotus, welche auch an diesem Streite Theil nahmen, besonders noch Roscellinus, Vincentius, Durandus, Occam, Buridan.

Druckfehler.

Da der Verfasser während des Druckes der Bogen 12 — 16 oder S. 177 — 256 vom Druckorte entfernt war, hat sich in diesen Bogen eine größere Zahl von Druckfehlern eingeschlichen, welche man zu verbessern bittet.

Seite 180 Zeile 20 ist Pyrrhoniker zu durchschießen.
— 184 — 3 v. u. ernsten l. ersten.
— 187 — 4 v. u. Colat l. Colot.
— 189 — 18 Hegesiaken l. Hegesiaker.
— — — 19 πεισι θάνατοι l. πεισιθάνατοι.
— 190 — 9 nach Sein setze).
— 193 — 17 Subjectivtät l. Subjectivität.
— 194 — 2 v. u. Beziehungen l. Bezeichnungen.
— 196 — 12 v. u. allmächtiges l. allmähliges.
— 200 — 14 Kategorieen l. Kategoreme.
— — — 16 muß die Parenthese nach „zu" wegfallen.
— 204 — 13 v. u. nach α setze).
— — — 3 v. u. ἐγγὸς l. ἐγγὺς.
— 207 — 5 v. u. nach „erschienen" setze).
— 212 — 13 Stufe l. Seite.
— 213 — 8 Klemothes l. Kleanthes.
— 216 — 5 Drang l. drang.
— — Die Ueberschrift: Dritte Periode u. s. w. muß in der Schrift der S. 176 entsprechen.
— 227 Zeile 4 ist das Anführungszeichen zu streichen.
— 232 — 15 v. u. Der Punct vor „Setzen" muß wegfallen.
— 243 — 5 v. u. der Geist l. den Geist.
— 250 — 3 v. u. ewige l. ewigen.
— 251 — 6 v. u. er l. es.
— 256 — 11 v. u. nur l. nun.

Unbedeutendere Fehler (z. B. S. 103 Z. 15, wo nach 258 die Parenthese fehlt, S. 369 Z. 14 v. u., wo statt: (vielmehr) stehen muß), besonders auch Accentfehler in den griechischen Worten, wie sie namentlich in jenen 5 Bogen vorkommen, bedürfen keiner weiteren Berichtigung, da sie jeder Leser von selbst erkennen wird.